Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi
Facultatea de Teologie Romano-Catolică

DIALOG TEOLOGIC

ANUL XX, nr. 40 / 2017

Sapientia
Iaşi 2017

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 – 8075

EDITORIAL OFFICE
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

Str. Văscăuţeanu, nr. 6
RO – 700462 – IAŞI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.dialogteologic.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

«SIATE MISERICORDIOSI, COME IL PADRE VOSTRO È MISERICORDIOSO» (*Lc* 6,36)

La misericordia di Dio, la misericordia del discepolo

*don Matteo CRIMELLA**

Abstract: Lo studio contiene alcune riflessioni sul tema della misericordia partendo da *Lc* 6,36. In nessun passo della Bibbia c'è l'invito ad essere perfetti come Dio è perfetto o misericordiosi come Dio è misericordioso. Non è però inutile ricordare la formula della Legge di santità del Levitico: «Siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo» (*Lv* 19,2). Dio chiede agli Israeliti di essere santi, non *come* egli è santo, ma *perché* egli è santo. La mancanza di formule simili a quella evangelica, non significa che non vi siano raccomandazioni che esprimono un pensiero simile.
Nella vangelo di Luca si tratta d'imitare una maniera d'essere che è prima di tutto quella di Dio. Da Dio il discepolo deve prendere l'esempio, mostrandosi misericordioso.

Keywords: Parola di Dio, ascolto, *lectio divina*, Cristo, Martini, Scrittura.

Introduzione

Papa Francesco, nella *Bolla* d'indizione del Giubileo straordinario della misericordia, *Misericordiæ vultus* (11 aprile 2015), così scrive:

> L'architrave che sorregge la vita della Chiesa è la misericordia. Tutto della sua azione pastorale dovrebbe essere avvolto dalla tenerezza con cui si indirizza ai credenti; nulla del suo annuncio e della sua testimonianza verso il mondo può essere privo di misericordia. La credibilità della Chiesa passa attraverso la strada dell'amore misericordioso e compassionevole. La Chiesa «vive un desiderio inesauribile di offrire misericordia». Forse per tanto tempo abbiamo dimenticato di indicare e di vivere la via della misericordia. La tentazione, da una parte, di pretendere sempre e solo la giustizia ha fatto dimenticare che questa è il primo passo, necessario e indispensabile, ma la Chiesa ha bisogno di andare oltre per raggiungere una meta più alta e più significativa. Dall'altra parte, è triste dover vedere come l'esperienza del perdono nella nostra cultura si faccia sempre più diradata. Perfino la parola stessa in alcuni momenti sembra svanire. Senza la testimonianza del perdono, tuttavia, rimane solo una vita infeconda e sterile, come se si vivesse in un deserto desolato. È giunto di nuovo per la Chiesa il tempo di farsi carico dell'annuncio gioioso del perdono. È il tempo del ritorno

* Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano.

all'essenziale per farci carico delle debolezze e delle difficoltà dei nostri fratelli. Il perdono è una forza che risuscita a vita nuova e infonde il coraggio per guardare al futuro con speranza (n. 10).

Poi aggiunge:

Vogliamo vivere questo Anno Giubilare alla luce della parola del Signore: *Misericordiosi come il Padre*. L'evangelista riporta l'insegnamento di Gesù che dice: «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (*Lc* 6,36). È un programma di vita tanto impegnativo quanto ricco di gioia e di pace. L'imperativo di Gesù è rivolto a quanti ascoltano la sua voce (cfr. *Lc* 6,27). Per essere capaci di misericordia, quindi, dobbiamo in primo luogo porci in ascolto della Parola di Dio. Ciò significa recuperare il valore del silenzio per meditare la Parola che ci viene rivolta. In questo modo è possibile contemplare la misericordia di Dio e assumerlo come proprio stile di vita (n. 13).

Un'indicazione così autorevole non può non essere accolta; per questa ragione intendiamo fissare l'attenzione di questo momento proprio su quel versetto di Luca.

1. Lectio

1.1. Il Vangelo di Luca così si esprime: «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (*Lc* 6,36). La sentenza ha un forte parallelismo nel Vangelo di Matteo, proprio al termine della sezione sulle antitesi nel Discorso della montagna: «Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Mt* 5,48). Come si può notare si tratta di due dichiarazioni molto simili; ambedue hanno come finalità che gli ascoltatori conformino la loro condotta a quella di Dio. Matteo chiede di essere «perfetti», mentre Luca di essere «misericordiosi».

Nel contesto del Discorso della montagna (cfr. *Mt* 5,1-7,29) l'ultima antitesi riguarda proprio l'amore al nemico:

[43] Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo* e odierai il tuo nemico. [44] Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, [45] affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. [46] Infatti, se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? [47] E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? [48] Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste (*Mt* 5,43-48).

Nel terzo Vangelo il contesto è il più breve Discorso della pianura (cfr. *Lc* 6,17-49), in quella sezione nella quale il tema è l'amore ai nemici:

[31] E come volete che gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro. [32] Se amate quelli che vi amano, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori

amano quelli che li amano. [33] E se fate del bene a coloro che fanno del bene a voi, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori fanno lo stesso. [34] E se prestate a coloro da cui sperate ricevere, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. [35] Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell'Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi. [36] Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso (*Lc* 6,31-36).

Se le somiglianze fra le due ingiunzioni sono evidenti, vi sono anche alcune differenze. Mentre Matteo dice «voi dunque sarete», Luca scrive «voi diverrete» (*oppure* «vi mostrerete»); Matteo utilizza un «come» (*hos*) per introdurre il comparativo, Luca invece un «nello stesso modo di» (*kathós*); al posto di «vostro Padre celeste» di Matteo, Luca preferisce «vostro Padre». La differenza maggiore, però, è legata all'aggettivo: Matteo usa «perfetti», mentre Luca «misericordiosi». Basta un po' di buon senso per comprendere che le due versioni non sono contraddittorie e non è difficile conciliarle. L'aggettivo «perfetto» è più generale, mentre «misericordioso» è più particolareggiato. Volendo unire le due prospettive è facile dire che essere perfetti come Dio consiste concretamente nell'imitare la sua misericordia nei confronti degli uomini; l'esercizio della carità permette agli uomini di imitare la perfezione divina.

Non è questo il luogo per interrogarsi sulle questioni letterarie, sulla priorità storica, su quale evangelista è più fedele alla sua fonte e così via. Ci interroghiamo piuttosto sul senso di questa parola ai discepoli, allargando lo sguardo prima all'Antico Testamento, poi alla letteratura giudaica, infine al Nuovo Testamento, ponendo attenzione, in particolare, agli accenti posti prima da Matteo e poi da Luca.

1.2. In nessun passo della Bibbia c'è l'invito ad essere perfetti come Dio è perfetto o misericordiosi come Dio è misericordioso. Non è però inutile ricordare la formula della Legge di santità del Levitico: «Siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo» (*Lv* 19,2). Dio chiede agli Israeliti di essere santi, non *come* egli è santo, ma *perché* egli è santo. La congiunzione *kî* ("perché") esprime un rapporto di conseguenza più che di somiglianza. Dio è il santo per eccellenza, essendo la santità il modo d'essere proprio di Dio. Facendo d'Israele il suo proprio popolo, ne fa un popolo santo, cioè consacrato a Dio: il popolo sarà santo in virtù del legame d'appartenenza che lo unisce a Dio. Da qui per gli Israeliti l'obbligo di tirare le conseguenze dalla loro appartenenza particolare a Dio: la loro condotta deve corrispondere alla consacrazione che proviene dalla loro elezione. Ma tale comando non corrisponde esattamente alla sentenza evangelica che invita ad imitare Dio.

La mancanza di formule simili a quella evangelica, non significa che non vi siano raccomandazioni che esprimono un pensiero simile. Per esempio il Deuteronomio afferma: «[Il Signore] rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito. Amate dunque il forestiero, perché anche voi foste forestieri nella terra d'Egitto» (*Dt* 10,18-19). Dio ama lo straniero, così anche gli Israeliti devono amare lo straniero. Si tratta di una conseguenza: gli Israeliti devono amare lo straniero *come* Dio lo ama. Tutto ciò non è detto esplicitamente, ma è sottinteso nel comando.

1.3. Fermo la mia attenzione su alcuni passi del *Targum*, ovverosia la versione aramaica della Bibbia. Tale versione è quasi contemporanea agli scritti del Nuovo Testamento, sicché deve essere presa molto sul serio, in quanto ci offre una serie di paralleli molto interessanti. Bastino alcuni esempi. Una prescrizione del Levitico che recita «Non scannerete mucca o pecora lo stesso giorno con il suo piccolo» (Lv 22,28), è così parafrasata: «Popolo mio, figli d'Israele, come il vostro Padre è misericordioso nei cieli, così anche voi sarete misericordiosi sulla terra: mucca o pecora non immolerete col suo piccolo lo stesso giorno». Si conoscono pure sentenze di grandi maestri, molto simili a quella di Gesù. Per esempio Abba Shaul (II sec. d.C.) disse: «Noi dobbiamo somigliare a Dio, come egli è compassionevole e misericordioso». Anche un antico commento, il *Sifre* di Deuteronomio, afferma per spiegare il testo «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso» (*Es* 34,6): «Come Dio è misericordioso e pietoso, così anche tu sii misericordioso e pietoso e da' a chiunque senza chiedere compenso. Come Dio è chiamato giusto ("Giusto è il Signore in tutte le sue vie" [*Sal* 145,17]), anche tu sii giusto. Come Dio è chiamato buono ("È buono in tutte le sue vie") anche tu sii buono».

1.4. Non bisogna dimenticare infine alcune raccomandazioni del Nuovo Testamento. Così si esprime Pietro nella sua prima lettera: «Come il Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta. Poiché sta scritto: *Sarete santi, perché io sono santo*» (*1Pt* 1,15-16). Tuttavia il parallelo più vicino alla parola evangelica è nella lettera agli Efesini: «Siate benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo. Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi» (*Ef* 4,32-5,1).

Nell'istruzione sull'amore ai nemici Gesù invita i suoi discepoli a mostrarsi *figli* del *Padre* celeste, a conformare la loro condotta a quella del Padre. La lettera agli Efesini insiste sul dovere che i figli assomiglino al Padre. Gli rassomiglieranno se saranno buoni e colmi di compassione, perdonandosi vicendevolmente come Dio ha loro perdonato.

Questi paralleli (dall'Antico e dal Nuovo Testamento, come pure dalla tradizione ebraica) mostrano che la richiesta di Gesù nel Vangelo di Luca assomiglia molto a quanto altri attestano. Ne consegue allora che la versione di Matteo è più originale? Occorre analizzare le due parole che fanno la differenza: «perfetti» e «misericordiosi».

1.5. Che cosa intende Matteo con l'aggettivo «perfetto»? Che cosa intende Luca con l'aggettivo «misericordioso»?

L'aggettivo «perfetto» (*téleios*) ricorre solo in un altro passo del Vangelo di Matteo, a proposito della chiamata dell'uomo ricco: «Gli disse Gesù: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; e vieni! Seguimi!"» (*Mt* 19,21). Invece «misericordioso» (*oiktírmon*) non si ritrova altrove nei testi evangelici e nemmeno vi sono parole con radici simili. È dunque necessario capire il senso di queste parole all'interno dell'intera Bibbia.

L'appello ad essere «perfetto» non è una cosa interamente nuova nella Scrittura. Lo si trova nel Deuteronomio: «Tu sarai irreprensibile (*o* perfetto) verso il Signore, tuo Dio» (*Dt* 18,13). Davide prima di morire faceva le sue raccomandazioni a Salomone dicendo: «Tu, Salomone, figlio mio, riconosci il Dio di tuo padre, servilo con cuore perfetto e con animo volenteroso, perché il Signore scruta tutti i cuori e conosce ogni intimo intento: se lo cercherai, ti si farà trovare; se invece l'abbandonerai, egli ti rigetterà per sempre» (*1Cr* 28,9).

Ciò che non si trova mai nei testi è l'idea che questa perfezione a cui l'uomo è chiamato debba essere ad immagine di quella di Dio. La Bibbia invita ad essere perfetti, ma non aggiunge, "come Dio è perfetto". Anzi, mai Dio è detto in questo modo, «perfetto». L'Antico Testamento utilizza molti termini per dire la perfezione, ma nessuno di essi è applicato a Dio. L'unico caso in tutto il Nuovo Testamento è il passo di Matteo che stiamo prendendo in considerazione.

Questo silenzio non è casuale. L'aggettivo ebraico che noi traduciamo con «perfetto» esprime un'idea di totalità; si applica a ciò che è completo, intatto, a ciò che non manca di niente. Proprio per questa ragione è un aggettivo molto limitato. Si può infatti dire che le opere di Dio sono perfette (cfr. *Dt* 32,4), che la sua Legge è perfetta (cfr. *Sal* 19,8), che la sua via è perfetta (cfr. *2Sam* 22,31), ma tale definizione mal si adatta a Dio, proprio per il mistero che lo circonda. Un semita, cioè, mai direbbe una cosa simile. Piuttosto direbbe che Dio è santo. Un greco, invece, userebbe un simile aggettivo per mostrare il punto più alto di una scala; per esempio nell'esercizio di un'arte un individuo all'inizio è un principiante, poi progredisce, infine è perfetto. L'accento, cioè, va sulla qualità richiesta ai discepoli; ma,

nel contempo, l'esempio deve essere preso da Dio. In altre parole, si traspone su Dio una qualità propriamente umana. È a partire dall'ideale di perfezione proposto agli uomini che Dio è chiamato «perfetto»; siamo cioè in presenza di un antropomorfismo.

Il termine «misericordioso» non rende esattamente la sfumatura di *oiktírmon*: esso indica piuttosto colui che è «compassionevole». La *Settanta* traduce così l'aggettivo *rahûm*, che esprime l'idea della tenerezza, in particolare l'atteggiamento di un padre o di una madre nei confronti del figlio (cfr. *Sal* 103,13). L'aggettivo *rahûm* occorre tredici volte nella Bibbia, di cui dodici volte applicato a Dio (cfr. *Dt* 34,6; Gn 4,2; *Gl* 2,13; *Sal* 86,15; 103,8; 111,4; *Ne* 9,17; *2Cr* 30,9). Parlando della misericordia di Dio, la Bibbia greca unisce volentieri *eleémon* e *oiktírmon*: Dio è «compassionevole e misericordioso» (*Es* 34,6; 2 Cr 30,9; *Ne* 9,17.31; *Sal* 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8; Sir 2,11; *Gl* 2,13; *Gn* 4,2). Indubbiamente la tenerezza compassionevole che caratterizza l'aggettivo *oiktírmon* è un sentimento tipicamente e profondamente umano. E tuttavia la Bibbia lo utilizza per designare la tenera sollecitudine del Signore nei confronti dei suoi figli, cioè il popolo d'Israele, soprattutto quando essi sono in difficoltà. Nel celebre testo esodico della rivelazione di Dio, questi termini definiscono l'identità divina:

> Il Signore passò davanti a lui, proclamando: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione» (Es 34,6-7).

Confrontando Matteo e Luca si coglie il contrasto fra i due. La versione di Matteo invita ad essere perfetti imitando Dio in una qualità che non è propriamente divina, ma è piuttosto la proiezione in Dio di un ideale umano. Nella versione di Luca, al contrario, si tratta d'imitare una maniera d'essere che è prima di tutto quella di Dio. Da Dio il discepolo deve prendere l'esempio, mostrandosi misericordioso.

1.6. V'è dunque una differenza di prospettive che va attentamente considerata: l'attenzione di Matteo è concentrata su un dovere che s'impone all'uomo, mentre quella di Luca è concentrata su Dio. Alcuni esempi possono aiutarci a intendere meglio la differenza delle due prospettive.

Il primo esempio è la parabola della pecora perduta. La versione di Luca (cfr. *Lc* 15,4-7) ricorda che questo racconto fittizio è indirizzato sia a scribi e farisei, sia a pubblicani e peccatori (cfr. *Lc* 15,1-3). Il personaggio è un pastore colmo di gioia perché ha ritrovato la sua pecora. È la gioia di Dio per il peccatore convertito: «Io vi dico: così vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte, più che per novantanove giusti i quali non hanno

bisogno di conversione» (*Lc* 15,7). È l'affetto di Dio per i peccatori, è il suo desiderio di accordare il perdono. Manifestando i sentimenti di Dio nei confronti dei peccatori, la parabola ricorda che lo stesso comportamento caratterizza Gesù.

La versione di Matteo (cfr. *Mt* 18,12-14) è all'interno del discorso comunitario (cfr. *Mt* 18) dove vi sono alcune direttive del Signore per la vita della Chiesa. La parabola qui è rivolta ai discepoli. Essi devono imparare a non disprezzare i più piccoli fra i loro fratelli (cfr. *Mt* 18,10), perché «è volontà del Padre vostro che è nei cieli, che neanche uno di questi piccoli si perda» (*Mt* 18,14). Sicché la pecora, nella versione di Matteo, non è «perduta», ma «smarrita» e bisogna evitare che si perda. La gioia del pastore ha meno enfasi nella versione del primo evangelista, mentre si sottolinea di più la ricerca. Scopo di Matteo non è tanto quello di far capire quali siano i sentimenti di Dio di fronte ai peccatori, ma la condotta che bisogna adottare con gli smarriti per conformarsi alla volontà di Dio.

Ne consegue che la parabola in Luca concerne la sollecitudine di Dio nei confronti dei peccatori, mentre in Matteo la sollecitudine che i discepoli di Gesù devono avere nei confronti dei peccatori. È la medesima differenza che c'è fra il Discorso della montagna (dove l'accento va sulla condotta dell'uomo) e il Discorso della pianura (dove l'accento cade sulla condotta di Dio).

Il secondo esempio è il commento alla preghiera del *Pater*. In Matteo così si esprime Gesù: «Se voi infatti perdonerete agli altri le loro colpe, il Padre vostro che è nei cieli perdonerà anche a voi; ma se voi non perdonerete agli altri, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe» (*Mt* 6,14-15). L'accento va sui discepoli chiamati a perdonare gli altri.

In Luca invece, dopo la preghiera del Signore, v'è la parabola dell'amico importuno (cfr. *Lc* 11,5-8). Se un uomo disturbato nel cuore della notta non rifiuta di fare quanto gli è richiesto, tanto più Dio non rifiuterà di rispondere a chi lo invoca. S'impone cioè un ragionamento *a fortiori*: se gli uomini, pur nella loro cattiveria, sanno compiere il bene, quanto più farà Dio, il Padre, verso tutti i suoi figli.

Ancora una volta la redazione di Matteo è attenta al dovere del cristiano di perdonare gli altri, mentre la redazione di Luca sottolinea l'attitudine di Dio per le richieste dei suoi figli.

2. Meditatio

2.1. Che cos'è l'esperienza del dolore? Che cosa rappresenta per una persona il soffrire? Il dolore in primo luogo è un danno, una perdita. Ci ammaliamo e non possiamo più fare quello che facevamo prima. Lavoravamo

e non siamo più in grado, incontravamo tante persone e non le reggiamo più, sceglievamo come impiegare il nostro tempo e ora dobbiamo sottostare ad altri ritmi. Col corpo noi solitamente percepiamo il mondo: agiamo, ci muoviamo, afferriamo le cose, entriamo in relazione con gli altri. Quando ci ammaliamo il corpo diventa una barriera e non è più uno strumento di comunione. Coi denti mastico e non penso mai di averli in bocca, ma se mi duole un dente lo sento e lo percepisco come una barriera che mi impedisce di mangiare.

Il dolore ci fa sentire soli, ci isola dalla realtà, dalle relazioni con gli altri. D'un tratto le persone assumono un volto differente. Alcuni che ritenevamo vicini si fanno lontani; altri spariscono del tutto; altri ancora ci riversano addosso parole vuote, inutili, del tutto inadeguate; altri poi raccontano solo di sé, narrando esperienze personali lontane e nemmeno paragonabili al dolore che stiamo provando; ci sono poi coloro che si parano dietro il galateo e dopo mesi di assenza dicono che non ci sono stati per non disturbare, per evitare di affaticarci. Il numero degli amici si assottiglia, il gruppo di coloro che sanno starci vicino si fa esiguo.

Nel dolore noi ci interroghiamo: «perché soffro?», «perché proprio a me?», «perché capita proprio a quella persona che mi è cara: un figlio, un nipote, il coniuge?». Ci sfiora sempre l'idea che il dolore patito sia la conseguenza di un peccato, che noi in qualche modo stiamo espiando una colpa, che in fondo la sofferenza sia un castigo dall'alto. Ci chiediamo: quale colpa, quale peccato, quale male abbiamo commesso? E spesso non troviamo risposta perché in effetti non abbiamo alcuna colpa, non ci siamo macchiati di alcun peccato, non abbiamo commesso alcun male. Ma di nuovo: «perché, allora, innocente soffro?».

2.2. Quali sono le nostre reazioni nel tempo della sofferenza? Sono molte e differenti, spesso legate al nostro carattere, al nostro temperamento, alla nostra storia.

Una prima reazione è l'urlo. Gridare è far percepire ad altri che ci siamo, che soffriamo, che invochiamo aiuto. Quando il bambino piange chiede a sua madre di accudirlo e la donna si sente in colpa fintantoché quell'esserino uscito dal suo grembo non è tranquillo in pace. Il grido però non è sempre in gola; spesso è un urlo interiore, un urlo sordo ma fortissimo perché dice che così non può essere, che la vita nel dolore non può avere senso.

C'è una seconda reazione: è la preghiera. Per chi crede l'angoscia dei giorni spesso prende la strada del dialogo con Dio. Si guarda al Signore, ci si rivolge a lui, si formulano orazioni e voti, si assaporano le parole di preghiere apprese da piccoli, che esprimono fiducia e affidamento. La fede è nuda, appesa ad un filo, per quanto di speranza.

La terza reazione è il silenzio. Un silenzio grave, solenne, denso. Non è il mutismo impacciato di chi non sa che cosa dire o come iniziare un discorso. È il silenzio di chi ha provato tutti i linguaggi (quelli della parola e quelli del corpo, quelli della fede e quelli del pensiero) e ora tace. Tace perché si rende conto che non ci sono parole adeguate per dire il senso del dolore, per definire, cioè comprendere lo scacco della vita.

2.3. Gesù sulla croce mostra un corpo martoriato, abusato, vilipeso. Gesù sulla croce è solo, abbandonato da tutti i suoi discepoli fuggiti per codardia. Gesù sulla croce invoca Dio proprio con il nome di «Padre», quello stesso Padre che ha detto essere «misericordioso» (*Lc* 6,36). Così ha pregato Gesù: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (*Lc* 23,34); e poi: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (*Lc* 23,46). La sua storia è la storia di ogni uomo, la sua sofferenza non differisce da quella di ogni persona sulla terra. E allora perché noi adoriamo il crocifisso? Che cosa c'è di speciale in quell'uomo che soffre e che muore? A guardarla dal venerdì santo questa storia è una storia umana come tutte, è una vicenda come la vicenda di ogni uomo.

Questa storia, però, non si è arrestata al venerdì santo. Il Signore è risorto, ha vinto per sempre la morte. Dal sepolcro la vita è deflagrata! Ed è proprio a partire da quella tomba vuota del mattino di Pasqua che noi facciamo un passo indietro al venerdì santo e ci chiediamo: «perché il Signore ha voluto soffrire così?», «perché Gesù è morto su una croce?». Pensando alla potenza del Risorto guardiamo alla croce. E comprendiamo che Dio non ha intenso mostrare la sua forza, la sua potenza, la sua giustizia. Piuttosto ha abbracciato la nostra povera umanità, ha condiviso sino in fondo la nostra sofferenza, sino alla morte di croce.

Guardo la croce: non vedo un dio che trionfa, ma un uomo che muore. Guardo la croce: non si manifesta un dio che schiaccia i suoi nemici, ma un uomo che perdona. Guardo la croce: non c'è un eroe che si spezza ma non si piega, bensì un uomo che patisce come tutti. Se non fosse così Gesù sarebbe solo un trionfatore, un giudice, un personaggio mitico. Ma che bisogno abbiamo noi dell'ennesimo vincitore, dell'ennesimo uomo pieno di sé, dell'ennesimo mito?

Guardo la croce: non è un mistero di forza e di giustizia, ma un mistero di compassione e d'amore. Colui che ha trionfato sulla morte, l'ha condivisa fino alla croce, perché nessun uomo si senta abbandonato, ma tutti, guardando al Dio crocifisso, possano comprendere la grandezza dell'amore e della misericordia di Dio.

Ricorda papa Francesco:

> Che cosa lascia la croce in ciascuno di noi? Lascia un bene che nessuno può darci: la certezza dell'amore fedele di Dio per noi. Un amore così grande che entra nel nostro peccato e lo perdona, entra nella nostra sofferenza e ci dona la forza per portarla, entra anche nella morte per vincerla e salvarci. Nella croce di Cristo c'è tutto l'amore di Dio, c'è la sua immensa misericordia (*Discorso alla Via Crucis con i giovani,* 26 luglio 2013).

Solo lo sguardo alla croce ci fa scoprire il volto di Gesù, il Figlio di Dio che ci rivela il mistero della misericordia del Padre. In lui crocifisso e risorto ritroviamo il nostro vero posto di figli, anzitutto destinatari della misericordia del Padre nel Figlio Gesù e poi noi stessi chiamati a offrire misericordia.

2.4. In uno dei suoi racconti più riusciti (*Padre Sergio*) Tolstoj narra la vicenda di un giovane nobile avviato alla carriere militare, Stephan Kasatzkij. Quest'uomo si fidanza con una bellissima ragazza, molto stimata a corte, ma un mese prima del matrimonio la giovane gli confessa di avere avuto in passato una relazione con lo zar. Ferito nell'orgoglio il giovane rompe il fidanzamento, lascia l'esercito e si ritira in un monastero. In pochi anni diventa un monaco esemplare, fino a chiedere di essere eremita. Una sera di carnevale un gruppo di bontemponi si avvicina al suo eremo e una donna di facili costumi lo tenta. Il monaco, che ormai tutti chiamano padre Sergio, resiste alla tentazione amputandosi un dito con un'ascia; la donna, sconvolta da quell'atto, decide di cambiare vita ed entra in un monastero femminile.

La fama di padre Sergio si diffonde e molti accorrono per vederlo e incontrarlo. Corre voce che guarisca i malati. Il superiore della casa incrementa le visite dei pellegrini, accarezzando di buon grado l'idea che il monastero possa avere larghe offerte. Nel frattempo padre Sergio sta cambiando: la sua preghiera si inaridisce, la sua vanità cresce, gode di essere al centro dell'attenzione di tanta gente. Un giorno soccombe al desiderio sessuale e giace con la giovane figlia disabile di un mercante che si era recato da lui perché la guarisse. Resosi conto di ciò che ha fatto, abbandona il monastero, travestito da contadino.

Dopo mesi di accattonaggio, l'uomo viene arrestato dalla polizia perché trovato senza documenti, è condannato alla reclusione ed è condotto in Siberia. Il racconto termina così: padre Sergio vive ormai in anonimato presso un ricco agricoltore, lavora nell'orto del padrone, insegna il catechismo ai bambini e accudisce i malati.

L'esperienza della miseria si è trasformata in esperienza di misericordia; la misericordia ha trovato la strada della carità.

ENTWICKLUNGSSTADIUM DER SITTLICHEN KOMPETENZ

*Lucian FARCAŞ**

Abstract: Der Prozess der Entstehung und Entwicklung der ethischen Kompetenz begleitet auf dem Lebensweg die gesamte Existenz des Menschen. Darin sind unterschiedliche Etappen zu sehen und zu klären. Hier sind diverse Niveaus der moralischen Skala zu differenzieren und als solche für das Verständnis der heranwachsenden menschlichen Person zugänglich zu machen. Die Humanwissenschaften bieten zahlreiche Modelle und Methoden für die Analyse der moralischen Ebenen innerhalb der menschlichen Entwicklungen. Besonders moralpsychologische und sozialtheoretische Einsichten im Kontext der Sozialisations-Forschung sind unentbehrliche, hilfreiche Arbeitsinstrumente für die Erhellung der theologisch-ethischen Kompetenz des Menschen.

Keywords: sittlichen Kompetenz, Entwicklungsstadium, Sinn, Ethik.

Methodologisch gesehen, werden in diesem Artikel drei Entwicklungsstadien der ethischen Urteilsfähigkeit dargestellt. Dabei sind drei wichtige Aspekte zu erörtern, die jeweils Antworten auf unterschiedliche Fragen hinsichtlich der moralischen Ebenen zu geben versuchen. Auf die erste Frage, „was beinhalten die Entwicklungsstadien?“, werden Antworten aus dem Bereich der moralpsychologischen Einsichten gegeben. Auf die zweite Frage, „wie entstehen sie und wie entwickeln sie sich weiter?“, sind Antworten in den Ansätzen der Sozialisationsforschung zu suchen.[1] Auf die dritte Frage, „wozu dient das Konzept solcher moralischen Entwicklungsstadien?“, werden theologisch-ethische Überlegungen in Verbindung mit der sozialen Dimension der Metanoia aufgeführt.

1. Sekundäres Entwicklungsstadium der sittlichen Kompetenz

Es ist allzu bekannt, dass es im Ablauf des menschlichen Lebens unterschiedliche Entwicklungsphasen gibt, die allgemein als Kindheit, Jugend- und Erwachsenenalter bezeichnet werden. Hinsichtlich der sittlichen Kompetenz des heranwachsenden Menschen ist für die zweite Lebensphase ein neues Stadium festzustellen, das aus der moral-psychologischen Sicht als konventionelle Ebene und aus dem sozialpsychologischen Gesichtspunkt

---

* Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi.

[1] Besonders hilfreich dafür sind sozialisationstheoretische Ansichten von HURRELMANN, KLAUS: Einführung in die Sozialisationstheorie. Über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Persönlichkeit, Weinheim – Basel [7]2001, 70ff. und 70.

als sekundäre Sozialisation einzuordnen ist. Dieser Entwicklungsprozess findet als schulische und berufliche Bildung statt und ist als wichtige Übergangsetappe zwischen dem Mikro- und Makrokosmos der menschlichen Existenz zu betrachten.

1.1. Moralpsychologisch: konventionelle Moralität

Zwischen der präkonventionellen und der konventionellen Ebene der moralischen Entwicklung ist in den Konzeptionen nach L. Kohlberg ein wesentlicher Unterschied und gleichzeitig ein erheblicher Fortschritt festzuhalten. Denkt man hier an die biologische, psychische und soziale Entwicklung des Menschen, dann ist eine Parallele zu dem moralischen Prozess und damit zur sittlichen Urteilsfähigkeit zu erkennen: Schon für Kohlberg galt die primäre moralische Ebene für die Kindheit, während die sekundäre, die konventionelle moralische Ebene, dem Jugendalter und dem frühen Erwachsenenalter zugesprochen wurde.[2] Unter dem Begriff »konventionell« sollte man hier verstehen, „dass man den Regeln, Erwartungen und Konventionen der Gesellschaft oder einer Autorität eben deshalb entspricht und sie billigt, weil sie die Regeln, Erwartungen und Konventionen der Gesellschaft sind.“[3] Auch diese Ebene lässt sich in zwei Stufen weiter unterteilen und so analysieren.

a) Stufe III: Orientierung an personengebundener Zustimmung – Mit dem Eintritt der Stufe III[4] auf der Skala der moralischen Urteilsentwicklung erfährt der heranwachsende Mensch – das ist diesmal der junge Mensch – die soziale Position eines „Mitgliedes der konkreten Gesellschaft“.[5] Die konventionelle Ebene bedeutet eine deutlich höhere moralische Urteilskompetenz, weil die Gegebenheiten, d.h. die Basiskompetenzen für diese Lebensetappe reicher sowohl im Bereich der inneren Realität des handelnden

---

[2] Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 126.

[3] Ebd., 127.

[4] Nach Kohlberg: „The Stage of Mutual Interpersonal Expectations, Relationships, and Conformity. The right is playing a good (nice) role, being concerned about the other people and their feelings, keeping loyalty and trust with partners, and being motivated to follow rules and expectations. 1. What is right is living up to what is expected by people close to one or what people generally expect of people in one’s role as son, sister, friends, and so on. »Being good« is important and means having good motives, showing concern about others. It also means keeping mutual relationships, maintaining trust, loyalty, respect, and gratitude. 2. Reasons for doing right are needing to be good in one’s own eyes and those of others, caring for others, and because if one puts oneself in the other person’s place one would want good behavior from the self (Golden Rule).” – bei Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 134.Vgl. Lind, Georg: Entwicklung des Moralischen Urteilens, 15; ders.: Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens, 51.

[5] Lind, Georg: Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens, 50.

Subjekts als auch im Raum der äußeren Realität der Umwelt geworden sind. Der engere Lebensraum, spezifisch für die ersten Erfahrungen innerhalb der Familie und des direkten Menschenkreises – Verwandte, Nachbarn, Familienfreunde und Bekannte -, wird zwar nicht ersetzt, aber deutlich durch die konkrete Gesellschaft mit ihren sozialen und institutionellen Strukturen weiter ergänzt.[6]

Im Unterschied zu der präkonventionellen Ebene, wo die interaktionsspezifischen Beziehungen von Marktmentalität her bestimmt waren, findet man auf der konventionellen Moralebene eine starke Zunahme an interpersonalen Charakterzügen. Gegenseitige Erwartungen wollen mehr den Personen selbst Aufmerksamkeit schenken. Die Beziehungen und die Übereinstimmungen werden interpersonal verstanden und gestaltet.[7] Daraus ergibt sich eine andere, bessere Qualität der sittlichen Einstellungen, indem anerkannte Rollen im zwischenmenschlichen Zusammenleben und in der Gesellschaft bewusst übernommen werden.[8] Das personale Verhalten wird als richtig eingeschätzt, wenn es den anderen gefällt oder hilft und deren Zustimmung findet. „Diese Stufe ist gekennzeichnet durch ein hohes Maß an Konformität gegenüber stereotypen Vorstellungen von mehrheitlich für richtig befundenem oder »natürlichem« Verhalten. Häufig wird Verhalten nach der Absicht beurteilt: ‚Er meint es gut', wird zum ersten Mal wichtig. Man findet Zustimmung, wenn man ‚nett' ist."[9]

Im Kontext von Rollenerwartungen, in denen die Beziehungen zwischen den agierenden Subjekten personalisierte Merkmale haben, werden die anderen Menschen aufmerksamer wahrgenommen. Es wird dabei für richtig gehalten, „was den Erwartungen nahe stehender Personen in ihrer Rolle als Sohn, Bruder, Freund usw. entspricht."[10] Auf dieser Stufe der Moralentwicklung ist der junge Mensch darum bemüht, „gut" zu sein, und das bedeutet: motiviert und geleitet sein von Sorgen für die anderen. Als Mitglieder einer konkreten Gesellschaft wissen die Partner die zwischenmenschlichen Beziehungen hoch zu schätzen. Dazu zählen Vertrauen, Treue, Respekt, Dankbarkeit und Wertschätzung.[11]

Auf der dritten Stufe der konventionellen Moral wird vorausgesetzt, dass die handelnden heranwachsenden Menschen den Ausstieg aus dem

---

[6] Zu der Bedeutung von neuen Formen der Interaktion und der Handlung zwischen der ersten präkonventionellen und der zweiten konventionellen Moralebene vgl. HABERMAS, JÜRGEN: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 158f.

[7] Vgl. DÜLMER, HERMANN: Argumente, Bildung und Moral, 25.

[8] Vgl. HABERMAS, JÜRGEN: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 176.

[9] LIND, GEORG: Entwicklung des Moralischen Urteilens, 15.

[10] DÜLMER, HERMANN: Argumente, Bildung und Moral, 24.

[11] Vgl. KOHLBERG, LAWRENCE: Die Psychologie der Moralentwicklung, 129f.

Bereich sowohl der Soziozentrik als auch der Egozentrik geleistet haben, um die Bedeutung der sozialen Rollen wahrzunehmen und sich für die Übernahme und Verwirklichung dieser Rollen bereit zu stellen. Im Mittelpunkt stehen die sozialen Rollen, die als solche anerkannt und übernommen zur Bildung eines sozial generalisierten Verhaltensmusters beitragen.[12] Nach Kohlberg sind es vier Gründe, die für das richtige Handeln auf dieser Stufe entscheidend wirken: „1. Das Verlangen, in den eigenen Augen und in denen anderer Menschen als ‚guter Kerl' zu erscheinen; 2. die Zuneigung zu anderen; 3. der Glaube an die »Goldene Regel«; 4. der Wunsch, die Regeln und die Autorität zu erhalten, die ein stereotypes ‚gutes' Verhalten rechtfertigen."[13] Aus diesen Merkmalen ergibt sich eine soziale Perspektive, die qualitativ im Vergleich zu den niedrigeren Stufen der präkonventionellen Ebene höher steht. Die Begründung einer solchen Perspektive liegt darin, dass innerhalb der Erfahrung in einer Primärgruppe die Pflicht den anderen gegenüber ein größeres Gewicht und nicht eine einfache Neigung hat.[14] Das dominierende Bild im gegenseitigen Zusammenleben ist das des Individuums in Beziehungen zu anderen Individuen. Es wächst immer stärker das Bewusstsein von gemeinsamen Gefühlen, Übereinstimmungen und Erwartungen. Diese stehen über den persönlichen Interessen.[15] „Gesichtspunkte werden aufeinander bezogen anhand der ‚Goldenen Regel', indem einer sich selbst in die Position eines anderen versetzen kann. Es wird keine verallgemeinernde Systemperspektive erwogen."[16]

b) Stufe IV: Orientierung an Recht und Ordnung – Auf der dritten Moralstufe bleibt die inhaltliche Perspektive auf die Rolle eines Mitglieds der *primären Gruppe* oder einer gemeinsamen Beziehung beschränkt. Im Unterschied dazu werden die moralischen Inhalte auf der vierten Stufe[17] deutlicher unter dem Gesichtspunkt *der Gesellschaft* als Ganzes hervorgehoben.

---

[12] Vgl. Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 176.

[13] Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 129.

[14] Vgl. Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 177.

[15] Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 129.

[16] Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 25. Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 129-130.

[17] Nach Kohlberg: „The Stage of Social System and Conscience Maintenance. The right is doing one's duty in society, upholding the social order, and maintaining the welfare of society or the group. 1. What is right is fulfilling the actual duties to which one has agreed. Laws are to be upheld except in extreme cases where they conflict with other fixed social duties and rights. Right is also contributing to society, the group, or institution. 2. The reasons for doing right are to keep the institution going as a whole, self-respect or conscience as meeting one's defined obligations, or the consequences: »What if everyone did it?«" – bei Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 134-135. Vgl. Lind, Georg: Entwicklung des Moralischen Urteilens, 15.

„Persönliche Beziehungen werden in dem Kontext gesellschaftlicher Normen und Rollen eingebettet. Gesetze sind aufrecht zu erhalten, außer in Fällen, in denen sie mit anderen festen Verpflichtungen in Konflikt treten.“[18] Es werden Pflichten erfüllt, denen man zuerst zugestimmt hat. Neben dem stärkeren Bezug auf das soziale System erhält auch das Gewissen eine größere Rolle. Dabei werden z.B. religiöse Gesetze oder Naturgesetze beachtet, wenn diese im Gewissen des Einzelnen verankert sind.[19]

Ein Merkmal der vierten Moralstufe ist das höhere Verständnis des Rechts, das nicht nur die nahe Primärgruppe, sondern vor allem auch das ganze Sozialgefüge mit seinen sozialen und institutionellen Strukturen stützen kann. Hier ist die Konkretheit einer weiteren Sicht den sozialen Problemfeldern gegenüber feststellbar. Die Gründe für ein richtiges Handeln auf dieser Stufe lassen sich deshalb im Zusammenhang mit der Institution als Ganzes verstehen. Die Mitglieder *der konkreten Gesellschaft* verstehen sich allmählich als Teilnehmer eines Zusammenspiels innerhalb der verschiedenen Rollen und treten für die Bedeutung eines Normensystems als Garant für das gute soziale Miteinander ein. Dabei bildet sich eine „verinnerlichte Autorität des unpersönlichen Kollektivwillens“ als Legitimität und Orientierung für das sittliche Handeln.[20] In diesem Fall heißt richtiges Handeln, „seine Pflicht tun, Autorität respektieren, und für die gegebene soziale Ordnung um ihrer selbst willen eintreten.“[21]

All diese Aspekte sind für die soziale Perspektive von großer Bedeutung. So ist erstens ein Übergang von der Primärgruppenperspektive zur Perspektive eines größeren Kollektivs, zweitens von der Rollenkonformität zu der Konformität mit dem bestehenden Normensystem vorhanden.[22] Der Mensch bzw. der Jugendliche, der diese Stufe der Moralentwicklung erreicht hat, ist fähig, einen Unterschied zwischen den gesellschaftlichen Ansichten und den interpersonalen Übereinstimmungen oder Motiven zu machen. Er „übernimmt den Standpunkt des Systems, das Rollen und Regeln festlegt. Betrachtet individuelle Beziehungen als Relationen zwischen Systemteilen.“[23]

Kritische Überlegungen zu der konventionellen Ebene der moralpsychologischen Entwicklungstheorie können einen deutlichen Fortschritt im Vergleich zu der präkonventionellen festhalten. Für die sittliche Urteilskompetenz

---

[18] Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 24.

[19] Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 130; Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 24.

[20] Vgl. Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 176.

[21] Lind, Georg: Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens, 51.

[22] Vgl. Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 177.

[23] Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 130.

des heranwachsenden Menschen hat das eine große Bedeutung. Hier dominieren nicht mehr Soziozentrik und Egozentrik, sondern es rückt ein Gleichgewicht zwischen der Bestimmtheit von der äußeren Welt des Menschen und seiner inneren bestimmenden Rolle in die Mitte. Die Autorität spielt weiter eine bedeutsame Rolle, aber sie wird von beiden Seiten, der Umwelt und dem Individuum, ausgeübt. Im *Sich-Verhalten* und dem sozialsittlichen Handeln ist eine ersteigerte Qualität zu erkennen, weil mehr Priorität für die personale Aktion statt für die ferngesteuerte Reaktion gegeben ist. Die *heteronome Moralität* wird zu Gunsten eines Gleichgewichts zwischen den sozialen und den personalen sittlichen Komponenten innerhalb der Gestaltung von zwischenmenschlichen Beziehungen abgebaut. Konkret bedeutet das bessere Chancen für die moralische Kompetenz und damit für die Konzeption einer sozialen Dimension der Metanoia. Sozialisationstheoretische Einsichten und theologisch-ethische Überlegungen sollen die spezifischen Komponenten dieser Entwicklungsebene in den weiteren Abschnitten vertiefen.

1.2. Soziologisch: Sozialisation durch spezialisierte Bildung

Eine höhere Phase der moralischen Entwicklung lässt sich im sekundären Stadium mit den sozialisationstheoretischen Einsichten beleuchten, die die Lebensbedingungen des heranwachsenden Menschen in den spezifischen Jugendjahren[24] zum Gegenstand der Analyse haben. Im Mittelpunkt der Gedankenführungen dieser Arbeit steht eher die soziale Relevanz der Interaktionsprozesse im Bildungssystem für die Jugendlichen und weniger die fachorientierte Darlegung der Bildungstheorien. Das heißt konkret, hier wird nach der sozialen Dimension des sittlichen Handelns gefragt, das durch die bestimmende Rolle der Umwelt – die organisierten gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen – gegenüber den heranwachsenden menschlichen Personen geprägt wird. Im gleichen Kontext wird die persönliche Fähigkeit des jungen Menschen gesehen, sich im Sittlichen sozial für die eigene Persönlichkeitsgestaltung und für die Interessen anderer Menschen und der Gesellschaft einzusetzen.

Es ist anzumerken, dass bei den vorliegenden Überlegungen zwei unterschiedliche, aber jeweils einheitliche Aspekte hinsichtlich der moralischen Kompetenz auf verschiedenen Entwicklungsebenen von Bedeutung sind. Einerseits muss das Phänomen *Kontinuität* innerhalb des Entwicklungsprozesses des Menschen gesehen werden. Das Kind, das nun die Phase des Jugendalters betritt, bleibt der gleiche Mensch, begleitet von den Merkmalen seiner

---

[24] Kohlberg hat diese Phase für Jugendliche und junge Erwachsene festgelegt. Vgl. ebd., 126.

Persönlichkeit, die er in den vorausgegangenen Jahren erworben hat. Zwischen den abfolgenden Entwicklungsebenen ist kein außerordentlicher Sprung festzustellen. Vielmehr findet dabei ein Kontinuitätsprozess statt, der je nach eigenen Anlagen, familialen und sozialen Lebensumständen früher oder später ansetzen kann.[25] Neben Kontinuität ist dann der Aspekt des *Wandels* zu beachten, der sich sowohl auf die Eigenschaften des heranwachsenden Subjekts als auch auf die Rahmenbedingungen der Umwelt bezieht. Durch den Zuwachs der biologischen, psychischen und kognitiv-intellektuellen Fähigkeiten steht der Jugendliche auf einer höheren Stufe als das Kind. So sind jetzt seine Beziehungen zur Umwelt von anderer Art im Vergleich zu seinen primären Erfahrungen in der Familie und in der Familienumwelt geworden: Es gibt andere Menschen, andere Institutionen, Lerninhalte, Kenntnisse und vor allem eine andere Art von Interaktionsprozessen, von Aneignungs- und Auseinandersetzungsvorgängen.[26]

Bei *Kontinuität* und *Wandel* in der Entwicklung vom primären in das sekundäre moralische Stadium ist der Übergang von Familie auf Schule, von Erziehung auf Bildung[27] von Bedeutung für das soziale Profil der wachsenden Person und dadurch für ihre moralische Kompetenz in pluraler Gesellschaft. Mit Blick auf das gesamte Bild des sozialen Lebensgefüges erlebt das Kind in der Familie den Mikrokosmos der menschlichen Existenz. Das bedeutet: Es befindet sich im Lebensbereich des Menschlichen, der Mitmenschlichkeit, der intimen Zuneigung und Wärme von Eltern, Geschwistern und anderen nahen Personen, in dem primär *das Humane* von Sozialisationsfaktoren vermittelt und von Kindern aufgenommen und verarbeitet wird. Nach dem Sozialisationsmodell von Hurrelmann erfolgt die produktive Verarbeitung der inneren und äußeren Realität unter dem Kennzeichen der Mitmenschlichkeit.[28] Für die weitere Entwicklung der heranwachsenden Menschen ist die Erfahrung der Mitmenschlichkeit von Bedeutung, vor allem für die Bildung einer *prosozial* fundierten und orientierten Moralität der Person. In der Jugendphase wird das Potenzial der Mitmenschlichkeit normalerweise nicht ersetzt, sondern ergänzt und weiter bereichert. Dazu tragen die spezialisierten sozialen Organisationen des Bildungssystems der Gesellschaft bei.[29]

Die Schulen haben unter anderen die Aufgabe, durch verschiedene geplante und strukturierte Fachgebiete die heranwachsenden Menschen

---

[25] Vgl. Tillmann, Klaus-Jürgen: Sozialisationstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institutionen und Subjektwerdung, Hamburg [10]2000, 21.

[26] Vgl. Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, 140f.

[27] Gemeint sind hier die verschiedenen Phasen, von der Grundschule bis zur Hochschule.

[28] Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, 104f. und 108.

[29] Vgl. Tillmann, Klaus-Jürgen: Sozialisationstheorien, 111.

vertraut mit der Welt zu machen. Dabei werden Kenntnisse über Menschen und Welt vermittelt, die unter den Aspekten der Mitmenschlichkeit den Lernenden und Studierenden die Fähigkeiten für ein künftiges soziales Handeln ermöglichen. Der spätere Lebensbereich für das soziale Handeln lässt sich im Makrokosmos der eigenen und sozialen Existenz verstehen. So kann man die sekundäre Sozialisationsebene als entscheidende Zwischenphase der Entwicklung zur *Prosozialität* bezeichnen, in der zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos der menschlichen Existenz Merkmale der Persönlichkeitsentwicklung geprägt werden.[30] Auf eine gewisse Weise nehmen die direkten, familialen Relationen ab, d.h. es findet eine Distanzierung von der Kinderwelt statt, um immer mehr Raum für ein Interaktionssystem mit der Umwelt zu ermöglichen. In diesem Sinne werden in der Schulung allgemeine Kenntnisse gewonnen, während in der beruflichen Bildung fachspezifische Fähigkeiten erworben und geübt werden, damit später der Erwachsene entsprechende Rollen innerhalb des sozialen Handelns mit Kompetenz übernehmen kann. Waren für die Entstehung und Entwicklung der Persönlichkeit der Kinder die »face-to-face« Lebensbedingungen[31] wichtig, so haben die spezialisierten Sozialisationseinrichtungen eine entscheidende Funktion für die Konsolidierung einer allmählich zunehmenden autonomen Moralität.

> Mit dem Grad der Institutionalisierung wächst die organisationsinterne Eigendynamik und damit die spezifische Strukturierung der Sozialisationsziele und der sozialisatorischen Interaktion. Diese Organisationen sind typischerweise Systeme mit einer relativen Autonomie im Verhältnis zu ihrer sozialen Umwelt. Wie groß diese Autonomie und damit der Spielraum für soziale Eigengesetzlichkeiten ist, hängt von der historischen und sozialen Geschichte des Systems ab. Ein grundlegender Trend in Industriegesellschaften scheint zu sein, dass der Sozialisationsprozess in immer stärkerem Maße durch solche formalen sozialen Organisationen getragen wird. Entsprechend konstituieren sie einen großen Bereich der unmittelbaren sozialen und räumlichen Umgebung für die Persönlichkeitsentwicklung.[32]

Unter dem wachsenden Grad der Institutionalisierung darf hier nicht verstanden werden, dass die Jugendlichen und die jungen Erwachsenen zu einer Entfernung von der menschlich-personalen Lebenseinstellung zu Gunsten einer eher sozial-menschenfernen Vergesellschaftung hin gebildet werden. Sollte das doch der Fall sein, dann hat man es sicher mit Gesellschaften zu tun, in denen demokratische Wertorientierungen fehlen oder

[30] Vgl. dazu die Rolle der organisierten Sozialisationseinrichtungen bei HURRELMANN, KLAUS: Einführung in die Sozialisationstheorie, 105.

[31] Vgl. ebd., 105.

[32] Ebd., 106.

die Person isolierte Wege der eigenen Persönlichkeitsentwicklung geht. Spezifisch für dieses sekundäre Entwicklungsstadium ist ein intensiver Interaktionsprozess, in dem die anderen näher kennengelernt und in dem auch die Bedeutung und die Interessen der »Gruppe« erkannt werden. Die durch Lernen und Studieren erworbenen Kenntnisse und Erfahrungen über die Menschen und die Gesellschaft und all ihre Lebensbereiche sollen dazu dienen, gerade den Mitmenschen und dem sozialen Gemeinwohl im prosozialen Handeln unter dem Zeichen der Solidarität behilflich zu sein.[33]

Aus moralischer Sicht ist das von Bedeutung. Für diese Entwicklungsebene ist die Einsicht wichtig, dass die Menschen zuerst lernen und üben, dass dem persönlichen und sozialen Handeln eine Entwicklungsphase des sittlichen Urteilens vorgeordnet wird. Konkreter gesagt, die Menschen in diesem Alter sollen die Chancen haben, nicht auf Befehle der dominierenden Gesellschaftsfaktoren einfach zu reagieren, sich ihnen gegenüber lediglich zu verhalten, was in der Tat der menschlichen Dressur verdächtig wäre, sondern die moralische Ich-Stärke als Zeichen der eigenen Kompetenz im Kontext des sozialen Handelns zu entwickeln. Das ist der Fall – sollte sein – in demokratischen Gesellschaften, die für die Einrichtung von spezialisierten Bildungsinstitutionen sorgen. In der Lebenswirklichkeit darf man allerdings nicht vergessen, dass das Gelingen einer guten Bildung hin zur moralischen Kompetenz der erwachsenen Person von komplexen Zusammenhängen geprägt wird. Vor allem ist hier an erster Stelle an das Personal, d.h. an die konkreten Menschen zu denken, die die Bildungsinstitutionen vor den jungen Menschen vertreten. Weiterhin ist auch den Personen selbst ein gewisser Grad an Selbstverantwortung für die schöpferische Gestaltung der eigenen Persönlichkeit als Lernende und Studierende zuzusprechen. Bildung im sekundären moralischen Entwicklungsstadium sollte die glückliche Begegnung zwischen der bestimmenden Funktion der gesellschaftlich spezialisierten Strukturen und Institutionen und der mitbestimmenden Kompetenz der Personen sein. Wo sich große Mängel in Teilsektoren oder allgemein in der Gesellschaft feststellen lassen, da ist mit entsprechenden Defiziten der moralischen Entscheidungs- und Handlungskompetenz zu rechnen.

---

[33] „ Solidarität meint für Intellektuelle: Ihr Denken nicht primär oder gar ausschließlich einzusetzen als Karriereinstrument, als Ermächtigungsstrategie, es nicht organisieren als selbstgewissen Identitätskäfig, sondern als Ort der Entdeckung des anderen und der anderen, als Instrument zur Verbesserung der Lebensverhältnisse, als Diskurs der Hoffnung.“ – BUCHER, RAINER: Wie soll die Kirche Eliten fördern? Pastoraltheologische Überlegungen zur kirchlichen Begabtenförderung, in: Renovatio 57 (2001), 20-27, 27.

1.3. Theologisch-ethisch: gegenseitig bestimmte und bestimmende Sittlichkeit

Auch für theologisch-ethische Überlegungen bedeutet das sekundäre Entwicklungsstadium der moralischen Kompetenz eine wichtige Zwischenphase, die als bedeutender Übergang von der heteronomen zur autonomen Moral zu verstehen ist. Der junge Mensch nimmt Abschied von kindlichen Lebenseinstellungen und bereitet sich für qualitativ höhere Lebensbedingungen im sittlichen Handeln der reif werdenden Person vor. Ein Gleichgewicht zwischen der Abhängigkeit von der äußeren religiösen Umwelt und der Selbstständigkeit der inneren Verantwortung im eigenen Gewissen kennzeichnet diese moralische Entwicklungsphase.

Typische Merkmale der Orientierung an *Voluntarismus* und *Autonomie,* gleichzeitig am *Heilsplan*[34] bedeuten für den jungen Menschen einen Fortschritt auf der moralischen Skala mit besseren Chancen für die

---

[34] Die Ergebnisse moralpsychologischer Studien für die konventionelle Ebene werden wie folgt dargestellt: „*Stufe 3: Orientierung an Voluntarismus.* Das Gott-Mensch Verhältnis verlagert sich in Richtung zunehmender Autonomie des Menschen, bleibt aber ambivalent. Alles Bestehende wird kontingent gesehen (‚Versprechen halten, weil es *mir* wichtig scheint, nicht wegen Gott'), aber da, wo die Person nicht Ursache ihrer eigenen Erfahrungen sein kann, waltet das Schicksal (Zufall). Gott ist zwar da (z.B. als allumfassender Horizont), aber die Autonomie des Menschen ist nicht in ihm vermittelt. Gott prüft den Menschen, ob er seinen ‚Willen' erfüllt. (‚man kann, aber man muss nicht') Das Gott-Mensch Verhältnis expliziert sich im unhinterfragten Akt des Glaubens (‚Gott kann helfen, wenn man glaubt'). Der Mensch kann den Konflikt zwischen dem Wirken Gottes und seinem freien Willen nur so lösen, dass er diesen von Gott abhängig erfährt. Der Mensch kann nichts tun, wovon er nicht selbst überzeugt ist. Freier Wille und Konformität mit Gott bleiben unabhängige Desiderate (Spannung). *Stufe 4: Orientierung an Autonomie und Heilsplan.* Das Gott-Mensch Verhältnis zeichnet sich durch das volle autonome Bewusstsein des Menschen aus. Der Mensch lebt aus der eigenen Entscheidungsfähigkeit; er muss für seine Handlungen einstehen, sie beurteilen und verantworten. Das Gott-Mensch Verhältnis wird reflexiv besprochen im Sinne einer gegenseitigen Vermittlung. Es erhält einen erzieherisch-normativen Akzent [...]. Gott wird als Liebe, Güte gesehen, weil der Mensch mit ihm die Vorstellung über Richtiges, Gutes teilt (‚was man für richtig hält, kann man befolgen, was nichts ist, soll man nicht befolgen'). Das Gott-Mensch Verhältnis ereignet sich um des Guten eines Ganzen (Plan, System) willen. Der freie Wille des Menschen entfaltet sich innerhalb des Heilsplans Gottes. Gott will das Beste, er schafft aber nur die Bedingungen dazu. Deswegen muss der Mensch aktiv gegenüber seinen Mitmenschen werden. Dieses Engagement ist Mittel zum Zweck des Zusammenbringens von Gott und Mensch (‚Du sollst ... Prüfung, ob man im Glauben besteht'). Gott ist einerseits direkt innerlich vermittelt (Kraft, Spiritualität, Gnade), andererseits indirekt in den Ereignissen, den Begegnungen zwischen Menschen. Unterscheidung einer persönlichen und einer Verbindungsebene. Auf der persönlichen Ebene ist es so, dass der Mensch nur sich selbst kreieren kann. Auf der Beziehungsebene wird Gott eher platonisch, ewig unveränderlich gesehen. Denn er ist die reine Wahrheit, der reine Geist." – OSER, FRITZ / GMÜNDER, PAUL / FRITZSCHE, ULRICH: Stufen der Entwicklung des religiösen Urteils, 32-33.

Persönlichkeitsentwicklung. Theologisch-ethisch betrachtet, hat der Mensch in diesem sittlichen Stadium die Gelegenheit, seine eigene Entfaltung in den Dimensionen der sozialen Beziehungen *Person-Gemeinschaft* und *Person-Gesellschaft* zu verwirklichen. Im spezifischen Interaktionsprozess wird seine ethische Kompetenz durch die Beziehung zu einer Primärgruppe tiefer erlebt, wobei das Bewusstsein von persönlicher Verantwortung und Interessen anderer Personen unter dem Zeichen von Freundlichkeit, Sensibilität und gegenseitiger Sorge zunimmt. Neben diesem Aspekt entwickelt sich die Beziehung *Person-Gesellschaft,* in der die eigenen Interessen und die der Primärgruppe gesellschaftliche Erweiterung und Vertiefung erleben. Dabei ist ein Relativierungstrend bei den Jugendlichen festzustellen, der nicht moralisierend zu betrachten ist. Betroffen ist hier auch der religiöse Lebensbereich. Allerdings ist dieser Trend auch nicht zu verharmlosen. Positiv zu betrachten ist er deshalb, weil durch die Relativierung die Kennzeichen einer heteronomen Moral der präkonventionellen Ebene infrage gestellt und die Orientierung am Modell einer autonomen Moral vorbereitet werden. Negativ zu sehen wäre der Relativierungstrend, wenn dieser eher Gleichgültigkeit gegenüber einer notwendigen Veränderung bezüglich der Vergangenheit und Unverbindlichkeit gegenüber einer gestalterischen Antizipation hinsichtlich der Zukunft verursachen würde.

Der Interaktions- und Kommunikationsprozess zwischen der inneren Entwicklung des jungen Menschen und den Lebensbedingungen der sozialen und institutionellen Umwelt bestimmt die Qualität der gegenseitigen Beziehungen und der moralischen Urteilsfähigkeit, wobei die organisierten Bildungsinstanzen eine entscheidende Rolle spielen. Diese Organisationen haben durch ihr religiös und ethisch spezialisiertes Personal den Jugendlichen gegenüber die Aufgabe, Mut zum Abschied von kindlicher Welt der von Angst und Egoismus dominierten Moral und autonome Kompetenz für das Engagement am Aufbau einer Welt mit neuen Strukturen und Institutionen zu vermitteln. Ohne ausreichende Bildungseinrichtungen und deren überzeugende Personen kann ein solcher Prozess nicht gelingen.

Im Blick auf wichtige Kategorien der christlichen Ethik kann man für dieses sekundäre Moralstadium festhalten:

– Im Bereich der *Liebe* hat die Gegenseitigkeit eine bedeutende Funktion, indem nicht Individualismus, sondern ein klares Gefühl der personalen Verantwortung für die anderen und für Gruppen und Gesellschaft entwickelt wird. Da diese Phase als Übergangsphase zu sehen ist, darf man von den Jugendlichen keine für Ewigkeit feste Bindung erwarten. Wichtig dabei ist, dass nicht Menschen und ihre Würde gegen eigene oder gesellschaftliche Interessen relativiert werden. Die Freiheit wird dabei auch durch die anderen bestimmt.

– Auch für das Prinzip *Gerechtigkeit* sind auf dieser Ebene Fortschritte zu sehen. Menschenrechte gelten nicht nur für den Jugendlichen selbst, sondern auch für die anderen, und sie können besser durch eine soziale Rechtsordnung bewahrt werden.

– Für das *Gewissen* wird es hier immer wichtiger, dass es nicht von außen ferngesteuert, sondern eher als innere moralische Urteilskompetenz erlebt wird. Das Relativierungsspiel mit dem Gewissen ist allerdings nicht völlig ausgeschlossen.

– Zum Thema *Sünde* sollte man in dieser Entwicklungsphase kritisch mit Vorurteilen umgehen. Moralisierende Äußerungen sind zu vermeiden. Eher ist davon auszugehen, dass die jungen Menschen Signale des Sündenbegriffs zeigen, auch wenn diese nicht mit traditioneller Sprache widergegeben werden. Es gibt eine Reserve gegenüber einem traditionell belasteten und belastenden Begriff. Junge Menschen sind oft der Wirklichkeit der Sünde, d.h. dem Bösen näher als ihrer begrifflichen Thematisierung im konventionellen Sinn.

In Bezug auf die soziale Relevanz der moralischen Merkmale dieses Entwicklungsstadiums sind Tendenzen zur Distanzierung von einseitigen Bestimmungen der Lebensbedingungen und äußeren Lebensbereichen durch Autoritäten, Strukturen und Institutionen und der Wille zur persönlich-individuellen Beteiligung an der Gestaltung des gemeinsamen Lebens wahrzunehmen. Oft äußern sich die Jugendlichen in Formen von Protesten, Demonstration oder sogar gewalttätigen, wenn auch nicht immer so geplanten Auseinandersetzungen.[35] Einfaches Moralisieren und Vorurteile bringen hier nichts. Junge Menschen haben die negative Vergangenheit, die sie vorfinden, nicht gebaut. Aber sie stehen vor den bald auf sie kommenden Aufgaben, die Zukunft in eigener Verantwortung zu gestalten.

2. Tertiäres Entwicklungsstadium der moralischen Kompetenz

Das dritte Entwicklungsstadium der sittlichen Fähigkeit des Menschen soll dem Erwachsenenalter entsprechen unter der Voraussetzung, dass die menschliche Person die ersten beiden Ebenen der Moralentwicklung mit Erfolg erreicht hat.[36] Die Merkmale der postkonventionellen Moralität sind beim reifen Menschen zu finden, der sich im sittlichen Handeln an

---

[35] Unter den Opfern der sogenannten rumänischen Revolution gegen Kommunismus vom Dezember 1989 waren die meisten von den gefallenen und ermordeten Menschen Jugendliche! Vgl. OSCHLIES, WOLF: Ceauşescus Schatten schwindet: politische Geschichte Rumäniens 1988-1998, Köln – Weimar – Wien 1998, 47-53.

[36] Kohlberg vertritt die These, dass es in der moralischen Entwicklung des Menschen eine unvariable Sequenz gibt, wonach eine höhere Stufe ohne die ihr vorausgehende Stufe nicht erreichbar ist. Vgl. LIND, GEORG: Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens, 54.

den universalisierbaren Prinzipien orientiert. Gegenüber den Erwartungen der Gesellschaft zeigt der Mensch auf dieser Ebene die Eigenschaften einer autonomen Sittlichkeit, nach der die menschliche Person mitgestalterische Verantwortung für das Leben in den persönlichen und gesellschaftlichen Bereichen übernimmt. Wie bei der Vorstellung des präkonventionellen und konventionellen Entwicklungsstadiums sind auch hier Einsichten aus den moralpsychologischen, sozialisationstheoretischen und theologisch-ethischen Bereichen für das Verständnis der sittlichen Kompetenz unter sozialen Gesichtspunkten einzubeziehen.

2.1Moralpsychologisch: postkonventionelle Moralität

Die dritte Ebene innerhalb der moralischen Entwicklung bedeutet einen neuen und höheren Fortschritt im Prozess der sittlichen Urteilskompetenz. Auf der so genannten postkonventionellen oder prinzipienorientierten Ebene gilt eine Urteilsfähigkeit des erwachsenen Menschen, die eine der Gesellschaft vorgeordnete sittliche Perspektive wählt.[37] Wegen der hohen Ansprüche der Moralentwicklung auf dieser Ebene hat man diese Form des Lebens in der Gesellschaft als ideal bezeichnet.[38] Im Vergleich zur präkonventionellen Ebene, wo eine heteronome Moralität galt, lassen sich auf der postkonventionellen Ebene Merkmale einer autonomen Moralität feststellen. Das der dritten Moralebene entsprechende Niveau wird gemäß der Entwicklungstheorie von L. Kohlberg nur von einer geringen Zahl erwachsener Menschen erreicht.[39] Wie bei den ersten zwei Ebenen, lassen sich auch hier zwei Stufen der moralischen Urteilsfähigkeit unterscheiden.

a) Stufe V: die legalistische oder Sozialvertragsorientierung – Auf dieser Stufe[40] ist zum ersten Mal im Ablauf der Entwicklung eine sittliche

---

[37] Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 133.

[38] Vgl. Lind, Georg: Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens, 50.

[39] „Die postkonventionelle Ebene wird von einer Minorität von Erwachsenen erreicht und das in der Regel erst nach dem 20. Lebensjahr.“ – Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 126f. In manchen Gesellschaften mit weniger entwickelten Urteilskompetenzen – bei Stammesgruppen und Bauern – wurde diese Ebene kaum festgestellt. Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 30-31.

[40] Nach Kohlberg: „The Stage of Prior Rights and Social Contract or Utility. The right upholding the basic rights, values, and legal contracts of a society, even when they conflict with the concrete rules and laws of the group. 1. What is right is being aware of the fact that people hold a variety of values and opinions, that most values and rules are relative to one's group. These »relative« rules should usually be upheld, however, in the interest of the impartiality and because they are the social contract. Some nonrelative values and rights such as life, and liberty, however, must be upheld in any society and regardless of majority opinion. 2. Reasons for doing right are, in general, feeling obligated to obey the law because one has made a social contract to make and abide by laws, for the good of all and to protect their own rights and the rights of others. Family, friendship, trust, and work obligations are also commitments or

Perspektive zu finden, in der das personale Urteil des handelnden Subjekts den gesellschaftlichen Anforderungen und Erwartungen vorgeordnet wird. „Es ist die Perspektive eines relationalen Individuums, das Werte und Rechte anerkennt, die gesellschaftlichen Bindungen und Vereinbarungen überordnet sind.“[41] Im Mittelpunkt der fünften Entwicklungsstufe finden die Kategorien von sozialem Kontrakt, d.h. der gesellschaftlichen Nützlichkeit, und von sozialen Rechten ihre Geltung. Die Werte, Normen, Regeln der Gesellschaft werden als solche nur anerkannt und erfüllt, weil sie dem Gemeinwohl der Gesellschaftsmitglieder dienen und dienen müssen.[42]

Auf diesem moralischen Niveau sind spezifische Merkmale der utilitaristischen Ansätze zu finden.

> Richtigkeit einer Handlung bemisst sich tendenziell nach allgemeinen individuellen Rechten und Standards, die nach kritischer Prüfung vor der gesamten Gesellschaft getragen werden. Man ist sich der Relativität persönlicher Werthaltungen und Meinungen deutlich bewusst und legt dementsprechend Wert auf Verfahrensregeln zu Konsensfindung.[43]

Innerhalb der wechselseitigen Interaktion von Individuen und Umwelt findet eine Integration von Perspektiven der Personen und der gesellschaftlichen Interessen statt. Vorausgesetzt wird dabei, dass auf beiden Seiten hoch qualitative Moraleinstellungen vertreten werden, wie demokratische Werte, Normen, Handlungsbedingungen.[44] Werte wie Leben und Freiheit, die man nicht relativieren darf, müssen „in jeder Gesellschaft und unabhängig von den Ansichten der Mehrheit aufrechterhalten werden.“[45]

Ein richtiges Handeln auf dieser moralischen Entwicklungsebene wird von gesicherten Überzeugungen getragen. Dazu listet Kohlberg mehrere Lebensbereiche auf, in denen die persönlichen Überzeugungen für das sittliche Handeln ihre Wirkungen sowohl zum Wohl der Mitmenschen als auch der sozialen Umweltgestaltung beitragen.[46] An erster Stelle steht das

---

contracts freely entered into and entail respect for the rights of others. One is concerned that laws and duties be based on rational calculation of overall utility: »the greatest good for the greatest number«.” – bei Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 135. Vgl. Lind, Georg: Entwicklung des Moralischen Urteilens, 15f.

[41] Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 24.

[42] Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 131.

[43] Lind, Georg: Entwicklung des Moralischen Urteilens, 15-16.

[44] „Abgesehen von konstitutionellen und demokratischen Übereinkünften ist Recht eine Frage persönlicher Wertsetzungen und Meinungen. Das Ergebnis ist eine Betonung des legalistischen Standpunktes, wobei jedoch die Möglichkeit von Gesetzesänderungen aufgrund rationaler Reflexion sozialen Nutzens nicht ausgeschlossen wird (im Gegensatz zur rigiden Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung, wie sie für Stufe IV charakteristisch ist).“ – Ebd., 16.

[45] Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 26.

[46] Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 131ff.

Gefühl der Verpflichtung für das Gesetz aufgrund der im Gesellschaftsvertrag niedergelegten Vereinbarung, „zum Wohle und Schutz der Rechte aller Menschen Gesetze zu schaffen und sich an sie zu halten.“[47] An zweiter Stelle gilt das Gleiche in Bezug auf den Lebensbereich der Familie, Freundschaft, des Vertrauens und der Arbeitsverpflichtungen.[48] An dritter Stelle steht das Interesse, dass Rechte und Pflichten durch rationale Kalkulation einen Teilnahmebereich für alle Menschen bilden sollen. Hier wird nach der Devise gehandelt: „Der größtmögliche Nutzen für die größtmögliche Zahl“.[49]

Aus dem oben Dargestellten lässt sich nun eine soziale Perspektive des sittlichen Handelns herausstellen, die man folgendermaßen bezeichnen kann: Es ist die Perspektive, die kraft einer autonomen Moralität den Prinzipien vor der Gesellschaft Prioritäten setzt.[50] Unter dieser sozialen Perspektive versteht sich die handelnde Person als ein Individuum, „das sich der Existenz von Werten und Rechten bewusst ist, die sozialen Bindungen und Verträgen vorgeordnet sind.“[51] Moralische und rechtliche Ansichten werden hier erwogen. Nicht selten wird zugegeben, dass sich diese Ansichten „widersprechen und schwer einzuordnen sind.“[52] Bei der Gestaltung der sozialen Beziehungen und des sittlichen Urteils haben die Gerechtigkeitsprinzipien eine entscheidende Rolle.[53]

b) Stufe VI: Orientierung an allgemein gültigen Prinzipien – Die sechste Stufe[54] der moralischen Entwicklung, die letzte auf der Skala Kohlbergs, umfasst einen ethischen Gesichtspunkt, der die Quelle für die soziale Ordnung bedeutet. „Es ist die Stufe der selbst gewählten, universalisierbaren Prinzipien. Mit diesen Prinzipien meint Kohlberg im Wesentlichen die Gerechtigkeit und die Achtung vor der Würde des Menschen als individueller Person.“[55]

---

[47] Vgl. ebd., 131.

[48] Vgl. Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 26.

[49] Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 131.

[50] Vgl. Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 177.

[51] Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 131.

[52] Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 26.

[53] Vgl. Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 177.

[54] Nach Kohlberg: „The Stage of Universal Ethical Principles. This Stage assumes guidance by universal ethical principles that all humanity should follow. 1. Regarding laws or social agreements are usually valid because they rest on such principles. When laws violate these principles, one acts in accordance with the principle. Principles are universal principles of justice: the equality of human rights and respect for the dignity of human beings as individuals. These are not merely values particular decisions. 2. the reason for doing right is that, as a rational person, one has seen the validity of principles and has become committed to them.” – Bei Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 135. Vgl. Lind, Georg: Entwicklung des Moralischen Urteilens, 16.

[55] Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 24.

Der Kern dieser moralischen Stufe besteht darin, dass dem moralischen Urteilen der Person eine autonome Kompetenz zuerkannt wird. Sie selbst wählt die Handlungsprinzipien und fühlt sich selbst verpflichtet, im eigenen ethischen Tun diesen Prinzipien zu folgen.[56] Sollte es zu harten Konflikten zwischen diesen Prinzipien und den gesellschaftlichen Gesetzen, Normen oder Regeln kommen, dann entscheidet sich die Person für die Prinzipien. Der Grund dafür ist, dass diese universalisierbaren Charakter haben, während das für die gesellschaftlichen Gesetze nicht der Fall ist, vor allem wenn sie sich von den Prinzipien entfernen.[57] Neben den Gerechtigkeitsprinzipien sind auch andere zu nennen, die zum Kern der sechsten Stufe gehören: Gegenseitigkeit und Gleichheit der Menschenrechte, die Goldene Regel und der kategorische Imperativ.[58]

Tragender Grund für die Entscheidung zu Gunsten der universalen Prinzipien und deren Verfolgung im konkretem Handeln ist die Überzeugung der Person, die durch die eigene rationale Kraft die Gültigkeit universaler moralischer Prinzipien anerkennt und ein Gefühl personaler Verpflichtung ihnen gegenüber zeigt.[59] Dabei ist mit J. Habermas festzuhalten, dass hier die Gegenüberstellung von Autonomie versus Heteronomie von entscheidender Bedeutung ist.[60]

Die soziale Perspektive, die für diese Phase der Moralentwicklung charakteristisch ist, zeigt ein großes Maß an Einsatz für die Menschen und für die menschliche Würde. Wenn hier der Mensch als Mitglied einer *idealen Gesellschaft* bezeichnet wird, bedeutet das nicht, dass die Gesellschaft schon eine ideale Wirklichkeit wäre, sondern dass die Gesellschaftsordnung durch die universellen Moralprinzipien und durch den freien und komplementären Einsatz der autonom handelnden Personen nach Idealen zu gestalten ist. In der Interaktion zwischen Menschen und Gesellschaft soll gemäß diesem moralischen Niveau eine Lebenskultur geschaffen werden, in der sich die sozialen und die institutionellen Strukturen in den Dienst an den Menschen stellen können. Dieser Moralität entspricht die Tatsache, „dass jeder Mensch seinen (End)-Zweck in sich trägt und entsprechend behandelt werden muss".[61] Schließlich lässt sich hier sagen, dass man es auf dem Niveau dieser Stufe mit einem idealen Bild des Menschen

---

[56] Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 132.

[57] Vgl. Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 26.

[58] Vgl. Lind, Georg: Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens, 51.

[59] Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 132; Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 26.

[60] Vgl. Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 177.

[61] Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 132. Vgl. Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 26.

zu tun hat, in dessen Lebensablauf eine gelungene Bestimmung im Sittlichen von Seiten der Mit- und Umwelt stattgefunden hat und der nun fähig geworden ist, die erreichte ethische Kompetenz im Dienst an den Mitmenschen und der Gesellschaft bestimmend anzuwenden. Ob das immer gelingt oder nicht, ist in den folgenden Schritten zu analysieren.

2.2. Soziologisch: Sozialisation durch kontinuierliche Bildung und Weiterbildung

Für die Zeiten, in denen man die Gesellschaften noch für sehr stabil halten konnte und in denen die heranwachsenden Menschen ihre Entwicklungssozialisation mit dem Eintritt ins Erwachsenenalter als abgeschlossen ansahen, wurden zwei wichtige Sozialisationsphasen als geltend angesehen: die primäre mit Bezug auf die Kindheit und Familie und die sekundäre mit Bezug auf Jugendalter und Schule. Das mag für ältere Menschen- und Gesellschaftsbilder gültig gewesen sein.[62] Für die meisten Menschen von heute ist das Leben, das persönliche und das gesellschaftliche, anders geworden. Vielfältig sind die Veränderungsfaktoren, die zum Wandel der heutigen Lebenseinstellungen beigetragen haben.[63] Man hat sich von allen Seiten bemüht, betreffende Ausdrücke für die signifikanten neuen Konstellationen in der Gesellschaft zu finden: moderne, postmoderne, nachchristliche, säkularisierte, Risiko-, Erlebnisgesellschaft u. ä.[64] Für das Ziel der vorliegenden Überlegungen, das Bild des im Sittlichen sozial bestimmten und bestimmenden Menschen verständlich zu machen, scheint sich die Bezeichnung »kinetische Gesellschaft« am besten zu eignen.[65]

---

[62] Diese ergibt sich bei der Betrachtung älterer Sozialisationstheorien. Vgl. PEUCKERT, RÜDIGER: Sozialisation, in: GSoz, 321-325, 321.

[63] „Biologische Prozesse bestimmen zum Beispiel Wachsen und Altern. Klimatische Veränderungen machen Anpassungen notwendig. Die Dichte der Bevölkerung erzwingt ein engeres Netz von Vorschriften für das Zusammenleben. Die individuelle Entscheidungskompetenz kann ein Leben gewaltig verändern. Entdeckungen und Erfindungen wie etwa Nuklearkräfte oder Telekommunikation verändern u. U. global die menschlichen Bezüge. Überzeugende Einzelpersönlichkeiten wie etwa die Religionsstifter oder Karl Marx, Mahatma Gandhi und Martin Luther King haben verändernden Einfluss.“ – HEIDERICH, ROLF / ROHR, GERHART: Wertewandel: Aufbruch in das Chaos oder neue Wege?, München 1999, 7.

[64] Ausführlicher zu diesem Thema bei HOCHSCHILD, MICHAEL: Theologische Holzwege, in: ThGl 90 (2000), 317-329, 319f.

[65] Für eine solche Wahl entscheidet sich HÖHN, HANS-JOACHIM: Im Zeitalter der Beschleunigung, in: JCSW 32 (1999), 245-264, 246. Das Projekt der Moderne gründet in einer „kinetischen Utopie“, deren Grundbegriff „Fortschritt“ lautet: „Es geht um die Ausweitung und Entgrenzung menschlicher Selbstbewegung, die nicht ruhen kann, bevor das Bessere des Wirklichen erkannt und das Bessere als das Wirkliche realisiert worden ist.“ Weiter dort Hinweis zu dieser Thematik auf PETER SLOTERDIJK: Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt 1981.

In einer Welt, in der die gesellschaftliche Organisation wegen seltener Strukturveränderungen kaum der Umgestaltung bedurfte, hatten spezielle Verantwortungsträger der vielfältigen Lebensbereiche innerhalb der Gesellschaft moralische Kompetenzen zu erweisen, die meistens für sicher, klar und wirkungsvoll gehalten wurden, auch wenn das in der Realität nicht so genau zutraf. Aber die »ruhigen« und stabilen Zeiten für das Gesellschaftsleben und damit für das Leben einzelner Menschen haben sich tief verändert. Insgesamt betrachtet, verlangen die aktuellen Lebensbedingungen vielmehr fachspezifische Kompetenzen mit moralischer Relevanz. Dabei gilt die Tatsache, dass die erworbenen Kompetenzen während der schulischen und beruflichen Bildung nicht mehr ausreichen, um den moralischen Ansprüchen der menschlichen Existenz im Kontext der pluralen Welt gerecht zu werden. Man sieht in der modernen Gesellschaft einen Perspektivenwechsel: von der Strukturreflexion zur Zeitdiagnose. Demnach reicht die Analyse der sozialen Strukturen nicht aus, um alle Dimensionen der sozialen Wirklichkeit zu erfassen: „Der Wandel im Ablauf und in den Folgen des sozialen Wandels zeigt sich nämlich nicht nur im Strukturengefüge moderner Gesellschaften. Er verändert auch den Zeithorizont, innerhalb dessen sich diese Umbrüche vollziehen.“[66]

Wenn hier auch der Zeitfaktor als eine zusätzliche Bedingungskategorie im komplexen Gefüge der sozialen Existenz zu sehen ist, ergeben sich neue Aspekte für das Verständnis der moralischen Kompetenz. In diesem neuen Kontext des komplexer und schneller gewordenen Lebens ist die tertiäre Sozialisation zu verstehen. Sie hilft, Interaktions- und Kommunikationsprozesse innerhalb der sozialen Tätigkeiten der Menschen von heute zur erhellen. Qualitätsanspruch und Zeitdruck sind die Kategorien, die die Menschen in ihrem modernen Leben herausfordern. Wer heute nicht gut und gleichzeitig schnell genug ist, der verliert. Und diese Tatsache gilt nicht nur für ein sportliches Spiel in der Freizeit, sondern sie betrifft ernste Lebensbereiche der menschlichen Existenz.

Veranschaulichend für diese Lebenslagen können einige Beispiele sein:

– Ständige und schnelle Weiterbildung – oder Umbildung – wegen häufigen Wechsels der Arbeitsstelle. Mögliche Konsequenzen: weniger Geld, Arbeitslosigkeit;

– Suche nach neuer Wohnung, neuem Wohnort, für manche nach neuem Land;

– Alltagskonkurrenz: Vielfalt von kleinen Betrieben mit eigener Forschung, Planung und Produktion;

---

[66] Höhn, Hans-Joachim: Im Zeitalter der Beschleunigung, 248-249. Dort weiterführende Literaturangabe zu diesem Aspekt in der Anmerkung Nr. 8.

– Kulturelle Interaktion: neue Nachbarschaft, kulturelle Ideen und Religionen;

Wie kann der Mensch allem standhalten? Ist er nicht oft an den Grenzen seines wirklichen moralischen Könnens? An diesem Punkt kann man mit Recht die Frage nach dem „Wie“ auf dem tertiären Entwicklungsstadium der moralischen Kompetenz stellen. Eine mögliche Antwort könnte im modernen Kontext des Lebens lauten: In der Interaktion der aktuellen Lebensbedingungen muss der Mensch besser und schneller als die soziale Umwelt sein. Sonst verliert er das Lebensspiel mit tief greifenden Konsequenzen für sein Leben und für das der Mitmenschen und auch der unmittelbaren Umwelt.

Gut und *schnell,* aber auch *besser* und *schneller* zu sein, ist kein Geschenk des Zufalls, sondern der Entwicklung. Aus entwicklungstheoretischer Sicht gilt dabei festzuhalten, dass für das Erreichen einer höheren moralisch kompetenteren Ebene die vorausgehenden Ebenen – d.h. die präkonventionelle und die konventionelle – als erreicht vorausgesetzt werden.[67] Das Scheitern oder das Stehenbleiben auf dem Weg der moralischen Entwicklungsprozesse führen dazu, dass die Stufen der postkonventionellen Moral nicht mehr erreicht werden können. Wie schon vorhin erwähnt, hat Kohlberg diese Situation analysiert und festgestellt, dass sich nur wenige Erwachsene die Kategorien der sittlichen Urteilsfähigkeit auf der postkonventionellen Ebene sich aneignen können. Nach den Verbesserungen der Untersuchungsmethoden für die Bestimmung und die Einordnung der moralischen Entwicklungsstufen vertritt G. Lind die These, dass die Bildungsprozesse und das Bildungssystem entscheidend für die Persönlichkeitsbildung und ihre Entwicklung sind.[68] Das ist für das ganze Leben gemeint und nicht nur für Kinder und Jugendliche.

Komplexe und immer komplexer werdende Lebensbedingungen setzen kompetente Personen als Verantwortungsträger in den wichtigsten Lebensbereichen voraus. Fähige Personen zu sein, heißt, dass sie einen hohen Grad der produktiven Verarbeitung der inneren und der äußeren Realitäten besitzen. Die Sozialstrukturen gewinnen für die Gestaltungschancen der Menschen, der Bürger, eine bedeutende Rolle: „Die Sozialstruktur einer Gesellschaft beeinflusst in erheblichem Maß, wie die sozialen und materiellen Lebensbedingungen beschaffen sind, die die Gesellschaftsmitglieder vorfinden. Die Sozialstruktur bestimmt die ‚äußere Realität‘ und ist deshalb

---

[67] „Wenn die Moralentwicklung nicht durch Bildungsprozesse ausreichend stimuliert wird, stagniert die Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit oder bildet sich sogar zurück. Jugendliche, die das Schulsystem früh verlassen und in die Berufswelt eintreten, in der weniger Raum für dialogische Prozesse ist, weisen eine deutliche *Abnahme* der moralischen Urteilsfähigkeit auf.“ – LIND, GEORG: Ist Moral lehrbar?, 21.

[68] Vgl. LIND, GEORG: Ist Moral lehrbar?, 101ff.

unmittelbar sozialisationsrelevant."[69] Vor dem Gesellschaftsbild ist hierzu an die Superstrukturen zu denken, wo die tragenden Strukturen und Institutionen des gesamten Sozialgefüges für die Bestimmung und die Gestaltung des Lebens zu suchen sind. Unter ihnen sind vor allem die Verfassung, also die Grundwerte, die Normen und Gesetze, ferner die Kulturinstitutionen wie Philosophie, Kunst und schließlich die religiösen Institutionen zu nennen. Die Dimension der Aufgaben und der Kompetenzen dieser Superstrukturen im raumzeitlichen Verständnis[70] für die Qualität des Lebens verlangen, dass die Führungspositionen von moralisch-qualitativ kompetenten Menschen besetzt werden. Der Grund dafür liegt darin, dass solche Personen in ihren sittlichen Einstellungen und Handlungen durch die Anerkennung und Achtung der universalen ethischen Prinzipien über den sozialen Strukturen stehen und deren Schöpfer und Gestalter werden können. Wie mehrmals gesagt, haben die Strukturen eine anzuerkennende Funktion bei der Sozialisation, sie vergesellschaften die heranwachsenden Mitglieder, aber auch die Erwachsenen der Gesellschaft. Auf dem Entwicklungsstadium der autonomen Moralität sollten die Rollen anders aussehen: Produktive Verarbeitung der inneren und äußeren Realität im Kontext der postkonventionellen Moralität bedeutet, die Individuen – die wirklich moralisch kompetenten Personen – haben die Strukturen und Institutionen zu *vermenschlichen.* Dafür ist ein Gleichgewicht zwischen Autorität und Kompetenz der Personen notwendig, wobei die letztere entscheidende Funktion für die Glaubwürdigkeit und die Wirkung der ersten besitzt.

Die anspruchsvollen Wechselseitigkeiten der Interaktions- und Kommunikationsprozesse von Lebensbedingungen zeigen auf der postkonventionellen moralischen Entwicklungsebene folgende Ergebnisse: Je höher die sittlichen Ansprüche der Entwicklung sind, desto kleiner ist die Zahl der Personen, die diese Ansprüche erfüllen. Gleichzeitig gilt für den Verantwortungsgrad: Je weniger Personen auf der Ebene der autonomen Moralität stehen, desto mehr Menschen befinden sich auf der unteren Stufen der moralischen Skala. Für die Möglichkeit einer Rede von sozialer Dimension der Metanoia bedeutet das: Schöpferische und gestalterische Kräfte für die Kultur einer sozialen Metanoia sind an erster Stelle von den Personen zu erwarten, die die Symbiose zwischen Autorität und moralischer Kompetenz aufweisen können. Von den anderen ist weniger zu erwarten. Dieser Aspekt soll weiter vertieft werden, indem theologisch-ethische Überlegungen mit dem Führungsmodell des guten Hirten oder mit der graduierten Verantwortung für erhaltene Talente eingebracht werden.

[69] HURRELMANN, KLAUS: Einführung in die Sozialisationstheorie, 93.

[70] Vertikale Tiefe betrifft die hierarchischen Verhältnisse, während die horizontale Breite die zwischenmenschlichen Beziehungen.

2.3. Theologisch-ethisch: von innen bestimmte Sittlichkeit

Das christliche Verständnis des tertiären Entwicklungsstadiums der moralischen Kompetenz bringt spontan die ethischen Gedanken in die Nähe eines autonomen Ethos, wie dieses von Jesus selbst und seinen Nachfolgern in der Welt und für die Menschen bezeugt und gelebt wurde. Es ist ein prosoziales Lebensmodell, das Jesus in der Synagoge von Nazareth im Sinne der prophetischen Tradition als Projekt seiner Sendung und Lebensverwirklichung verstehen lässt.[71] Hier sind die Merkmale einer theologisch-ethischen Kompetenz zu finden, in der die moralischen Personen als Schöpfer und Gestalter der Lebensbedingungen über den strukturellen und institutionellen Gegebenheiten stehen.

Empirisch gesehen gibt es Menschen, die die hohen Ansprüche eines solchen moralischen Niveaus erfüllen können,[72] auch wenn deren Zahl nicht besonders groß ist. Sie sind an Selbsterfüllung in Intersubjektivität, an universeller Kommunikation und Solidarität orientiert.[73] Entscheidend für die Vertreter dieser sittlichen Ebene ist nicht die Gesellschaft mit ihren Strukturen und Institutionen, sondern es sind die in ihr lebenden und

---

[71] Evangelium nach Lukas: 4,18-19: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr ausrufe."

[72] Die Atheisten bilden dabei keine relevante Ausnahme. Vgl. BUCHER, ANTON A.: Die Moraltheorie von Lawrence Kohlberg, 56.

[73] Die empirischen Ergebnisse lauten für die postkonventionelle Ebene folgendermaßen: „*Stufe 5: Orientierung an Selbsterfüllung und Intersubjektivität.* Im Mittelpunkt dieser Stufe steht das menschliche Subjekt in seiner autonomen Verfasstheit. Dabei wird das Mensch-Gott Verhältnis (Transzendenz-Immanenz) so gesehen, dass Gott als diejenige Wirklichkeit erfahren wird, die die Autonomie des Menschen ermöglicht und sinnhaft verbürgt. (Gott als Befreiung zur Freiheit) Dabei erweist sich die Intersubjektivität als der ausgezeichnete Ort der Manifestation und Artikulation Gottes. Der wahre Gottesbezug vermittelt sich durch das Handlungsgeschehen des Menschen, d.h. durch die unbedingte Anerkennung des anderen in seiner Freiheit (handlungsermöglichend und -erfüllend). Dabei bleibt die relationale Beziehung Gott-Mensch auf die Interpersonalität beschränkt). *Stufe 6: Orientierung an universeller Kommunikation und Solidarität* – Im Mittelpunkt dieser Stufe steht eine kommunikative Praxis mit universalem Anspruch, angelegt auf universale Solidarität (kommunikative Praxis mit Gott vermittelt durch menschliche Interaktion). Wiederum wird die eigene, autonome Freiheit als intersubjektiv konstituiert angesehen. Das Gott-Mensch Verhältnis wird aber nicht nur als Grund und Ziel meiner und der anderen Existenz, sondern von Geschichte und Wirklichkeit überhaupt gesehen. Volles Bewusstsein von Gnade und Rechtfertigung. Vertrauen auf das Angenommensein – gerade im Scheitern, im Schmerz, im Tod – vom Gott der Liebe und der absoluten Freiheit. (Der Indikativ geht dem Imperativ schlechthin voraus) Gott wird erfahren als die Ermöglichung und Erfüllung absoluten Sinnes – vermittelt durch eine endliche Freiheit im fragmentarischen Geschehen von Ohnmacht und Liebe." – OSER, FRITZ / GMÜNDER, PAUL / FRITZSCHE, ULRICH: Stufen der Entwicklung des religiösen Urteils, 33-34.

wirkenden Menschen. Man kann in diesem Stadium eine Art *Transzendenzbezug* feststellen, der charakteristisch für die Anerkennung und Verwirklichung der universalisierbaren Prinzipien der Moral ist. Bei den großen Forderungen und oft bei den vielen Überforderungen im Kontext des modernen Lebens bieten philosophisch-ethische und theologische Überlegungen wichtige Stützen für das Verständnis und für die Förderung einer autonomen Moral. Zu der philosophischen Ethik sind die großen Bemühungen zu sehen, das Konzept der Verantwortung[74] und der Mit-Verantwortung[75] für die heutigen Lebensbedingungen verständlich und praktikabel zu machen. Nicht weniger ist hier die theologische Anstrengung gefordert, vor allem in der Fundamentalmoral und in der Christlichen Sozialethik. Franz Furger vertritt dabei die Überzeugung, dass die Menschen von heute mehr denn je eine starke Hilfe in der Suche nach dem Sinn des Lebens und des sittlichen Handelns und nach der Hoffnung auf die Zukunft brauchen.[76] Christliche Lebensorientierungen und Lebensmodelle im Geist des befreienden Evangeliums und im Horizont des Reiches Gottes können eine solche Hilfe bieten.

In diesem Kontext ist es notwendig, darauf hinzuweisen, dass christliche Impulse allein in privaten oder in kirchlichen isolierten Räumen unwirksam bleiben gegenüber der Not der Menschen von heute. Das Glaubenszeugnis soll sich auf allen Ebenen sowohl des privaten als auch des gesellschaftlichen Lebens verwirklichen. Aber nicht weniger wichtig gilt das für den Bereich der Superstrukturen innerhalb der gesamten Gesellschaft. Hier finden sich die Hauptträger für die Organisation und Funktion der sozialen politischen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Lebensbereiche. Theologisch gedacht kann man sagen: Auf dieser Ebene werden die entscheidenden Interaktionsfaktoren bestimmt, die den Menschen Zugang zum Reich Gottes aufschließen oder versperren. Hier wird ein Gesamtbild des Gottesreiches vorausgesetzt, in dem die weltlichen und die historischen Aspekte der menschlichen Existenz mitbedacht sind.

Im Horizont des Reiches Gottes und unter der Berücksichtigung der Verantwortung der Weltgestaltung gegenüber kann man die zentralen Kategorien der christlichen Ethik noch weiter und tiefer dimensionieren:

– Die *Liebe* zum Nächsten wird als horizontales, als mitmenschliches Zeugnis der vertikalen, transzendentalen Beziehung zu Gott gelebt, dessen

---

[74] Vgl. Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1984, bes. 15f.

[75] Vgl. Apel, Karl-Otto: First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik, in: Kettner, Matthias (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt a. M. 2000, 21-50, 37f.

[76] Vgl. Furger, Franz: Zum theologischen Menschenbild, 27-30.

Sohn in die Welt gekommen ist, um den Mitmenschen zu dienen, nicht um sich von Menschen bedienen zu lassen. Sie lässt sich am Grad der Sensibilität und Einsatzfähigkeit für die notleidenden Menschen, für die Option für die Armen, für die Bereitschaft gegenüber dem Frieden und dem Aufbau einer Zivilisation der Liebe am Modell der dienenden Liebe nach dem Beispiel des *guten Samariters* und sogar der *Selbsthingabe* messen. Freiheit wird hier als Fähigkeit zur Selbstverpflichtung im Dienst an die Mitmenschen gelebt.

– Die *Gerechtigkeit* darf von der Liebe nicht getrennt werden. Besonders durch die Kategorien der Solidarität und Subsidiarität verwirklicht, will sie ein Zeichen des schon in dieser irdischen Zeit angebrochenen Reiches Gottes sein.

– Im *Gewissen* werden persönliche Verantwortung und gestalterische Selbstverpflichtung als Zeichen der autonomen Sittlichkeit wahrgenommen. Freiwillige Übernahme der Aufgaben gegenüber der Weltgestaltung wird als Mitbeteiligung am Vollzug des Heilsplans Gottes verstanden, dessen Ziel die Befreiung der Menschen und das Heil der Welt ist.

– In der hamartologischen Problematik wird *Sünde* als verantwortliches Versagen gegenüber der Liebe zu Gott, zu den Mitmenschen und zu der Umwelt bekannt und gleichzeitig als Herausforderung zur Umkehr durch Gottes Gnade erfahren. Die Erneuerung des persönlichen Lebens und der Wandel des Sozialgefüges werden für möglich gehalten: durch Gottes gnädige Wirkung und durch den schöpferischen Einsatz der im Horizont seines Reiches neu gewordenen Menschen.

Die Möglichkeit einer Rede von der *sozialen Dimension* der Metanoia hat vielfältige Voraussetzungen zu beachten, aber sie ist auch nicht ausgeschlossen. Vielmehr wird sie möglich unter der Berücksichtigung der sozialen Komplexität und der komplexer gewordenen Lebensbedingungen, in denen alles Leben vom sozialen Ganzen abhängig ist und in denen über die Qualität der moralischen Urteilsfähigkeit im Interaktions- und Kommunikationsprozess zwischen den persönlichen Anlagen des Menschen und den Einflussfaktoren der Umwelt entschieden wird. Die soziale Dimension der Metanoia ist vom Grad dieser Kompetenz der menschlichen Person in der pluralen Welt von heute abhängig. Im Sinne des sozialisationstheoretischen Modells von Klaus Hurrelmann lässt sich das mit einer moraltheologischen Erweiterung formulieren: Die Rede von der sozialen Dimension der Metanoia hängt vom Grad der christlich produktiven Verarbeitungskompetenz der inneren Glaubens-realität und der äußeren Weltwirklichkeit entscheidend ab.

DER ORT DER UMWELTETHIK IN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

*Prof. Peter SCHALLENBERG**

Abstract: Il presente studio intende proporre un punto di vista sul luogo dell'etica dell'ambiente nell'insegnamento cattolico riguardo la dottrina sociale della Chiesa. La prima parte del lavoro è dedicata ad una rassegna dei documenti magisteriali che prendono di mira i problemi dell'etica ambientale, culminando con la lettera enciclica "Laudato si'". La seconda parte presenta due punti di vista sui problemi dell'ambiente da parte di due teologi tedeschi. L'accento è messo sulla durabilità: le risorse del pianeta dovrebbero essere usate con moderazione e sapienza. Nello stesso tempo si evidenzia il rispetto della creazione secondo i ritmi che Dio ha impresso in essa.

Keywords: ambiente, etica, insegnamento, dottrina sociale, enciclica.

Zur Einordnung der Umweltethik innerhalb der katholischen (lehramtlichen) Soziallehre

Die Umwelt-Enzyklika Papst Franziskus' reiht sich ein in eine reiche Tradition von Sozialenzykliken, die seine Vorgänger, besonders in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, ins Wort gebracht haben. Man denke an „Mater et magistra" Johannes' XXIII., „Populorum Progressio" Pauls VI. oder auch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils. Ich nenne bewusst diese, weil in den ersten, klassischen Sozialenzykliken „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" noch nicht die Fragen des technologischen Fortschritts diskutiert worden sind. Dies ändert sich in den 1960er Jahren: „Gaudium et spes" thematisiert etwa bewusst den Einfluss, den technische Veränderungen auf einen Wandel der Gesellschaft haben (Nr. 6) und betont, dass der technische Fortschritt viel zur gegenseitigen Verflechtung der Menschen beiträgt (Nr. 23). Zusätzlich warnt der Text vor einer neuen Form des modernen Atheismus, in dem das Streben nach menschlicher Autonomie im Gegensatz zu einer Abhängigkeit Gottes steht. „Diese Lehre kann begünstigt werden durch das Erlebnis der Macht, das der heutige technische Fortschritt dem Menschen gibt. " (Nr. 20).

In „Mater et magistra" wird über Technik im Zusammenhang von friedlichen oder kriegerischen Zwecken diskutiert, beispielsweise der

* Päpstliche Theologische Fakultät, Paderborn.

Atomkraft, Chemie, Gütererzeugung oder Dienstleistung (Nr. 47). Besonders wenn es um gesellschaftliche Fragen geht, wird der technische Fortschritt immer wieder berücksichtigt und etwa neben dem Gemeinwohl diskutiert (Nr. 85-87).Grundsätzlich wird der technische Fortschritt positiv gesehen und man erkennt das enorme Potential, das er beinhaltet. Aber es wird auch vor Gefahren gewarnt: „Wo immer Wissenschaft und Technik blühen und zugleich wirtschaftlicher Wohlstand herrscht, bedeutet das einen großen zivilisatorischen und kulturellen Fortschritt. Es bleibt aber zu bedenken, daß dies nicht die höchsten Werte sind; es sind nur Mittel, die dem Streben nach höheren Werten dienlich sein können“(Nr. 175).

Auf die Problematik der ökologischen Krise wird von lehramtlicher Seite erstmals im Jahr 1971 von Paul VI. im Apostolischen Schreiben „Octogesima adveniens“ eingegangen, sowie danach im Schreiben „De justitia in mundo“, das von der internationalen römischen Bischofssynode vorbereitet wurde. Neben weiteren, kürzeren gesamtkirchlichen Verlautbarungen ist dann die von Papst Johannes Paul II. verkündete Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages im Jahr 1990 zu nennen, in der er ausführlich auf die drängenden Herausforderungen bzgl. der ökologischen Krise aufmerksam machte. Vor der Veröffentlichung von „Laudato si‘“ ist allerdings kaum auf diese lehramtlichen Stellungnahmen eingegangen worden. Weder von moraltheologischer Seite, noch von sozialethischer Seite, geschweige denn jenseits dieser Disziplinen oder in der Öffentlichkeit. Dies ändert sich mit der Sozialenzyklika „Centesimus Annus“ (1991), in der der Begriff „Humanökologie“ eingeführt wird. Der Mensch selber wird hier als Geschenk Gottes an den Menschen gesehen, weshalb er „die natürliche und moralische Struktur, mit der er ausgestattet wurde, respektieren [muss]“ (Nr. 38). An gleicher Stelle wird auch auf die Gefahren der „sinnlosen Zerstörung der natürlichen Umwelt“ hingewiesen.

In der Enzyklika „Evangelium vitae“ (1995) stellt Johannes Paul II. die ökologische Frage unter den Leitbegriff einer „Kultur des Lebens“ (Nr. 21, 28, 50) und kritisiert die Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts.[2]

Bei einer Generalaudienz am 17. Januar 2001 forderte PP. Johannes Paul II. eine Umkehr im Geiste humaner Ökologie und wies eindringlich auf den bedrohlichen Zustand unserer Umwelt hin.

Auch PP. Benedikt XVI. hat sich wiederholt zu diesem Thema geäußert und hob u. a die Wichtigkeit einer „neuen Allianz zwischen dem Menschen und der Erde“[3] hervor.

---

[2] Vgl. weiterhin Vogt, Prinzip Nachhaltigkeit, 183-190.

[3] Zitiert nach http://www.zenit.org/de/articles/papst-benedikt-xvi-und-die-kultur-der-umwelt, 13.01.2016.

Zusätzlich hat die DBK in den 80er Jahren drei Dokumente bzgl. Fragestellungen der Umweltethik herausgegeben.[4] Ihnen allen ist die Forderung gemeinsam, dass der Mensch Verantwortung für die Natur übernehmen soll. Der Mensch hat für seine Umwelt Sorge zu tragen und muss „die Unversehrtheit und die Rhythmen der Natur achten."[5] Aus der rein potentiellen Gegebenheit für die Sicherung der Zukunft zu sorgen, ist der Mensch gleichermaßen dazu verpflichtet.[6] Es ist ihm gleichzeitig versagt, willkürlich von lebenden oder leblosen Geschöpfen Gebrauch zu machen, sondern ist stattdessen verpflichtet, alle Geschöpfe zu achten.[7] Um die katholische Position auf eine Formel zu bringen, empfiehlt sich der Ausdruck: „Jeder nimmt auf alles (von Gott Geschaffene) Rücksicht."[8] Damit übersteigt die katholische Position den buddhistischen Standpunkt einer Rücksichtnahme auf die empfinden Geschöpfe sowie das von Albert Schweitzer postulierte Diktum: „Ehrfurcht vor dem Leben."[9]

Im Rahmen der „Erklärung von Venedig" aus dem Jahr 2002 prangern PP. Johannes Paul II. und Bartholomäus I. die Zerstörung von grundlegenden natürlichen Ressourcen an. Sie machen die Ursache dafür in einem technologischen und wirtschaftlichen Prozess aus, der kurz davor ist zu entgleisen und der die eigenen Grenzen nicht kennt. Auf der Basis des Schöpfungsberichtes ist die Menschheit zum Schutz und Erhalt der Schöpfung verpflichtet. Aufgrund seiner Ebenbildlichkeit mit Gott ist der Mensch in das Zentrum der Schöpfung gestellt, „um mit ihm gemeinsam immer vollkommener den göttlichen Schöpfungsplan zu verwirklichen."[10] Der Mensch aber missachtet den göttlichen Auftrag, als „Verwalter Gottes" über die Schöpfung zu wachen. Die Erklärung fordert, dass das zunehmende ökologische Bewusstsein in unserer Gesellschaft gefördert wird, damit die daraus erwachsenden Programme und Initiativen die Aufmerksamkeit und Verantwortlichkeit für die Bewahrung der Schöpfung aktiv voran bringen. Denn wenn „wir erkennen, daß Gott die Welt geschaffen hat, nehmen wir auch eine objektiv moralische Ordnung wahr, in der ein

[4] „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit" 1980; „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" 1985; „Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens" 1989.

[5] Johannes Paul II., „Sollicitudo rei socialis" (SRS), Nr. 26.

[6] Ebd. Nr. 30.

[7] Ebd. Nr. 34.

[8] Vgl. die Skala von Meyer-Albich, K. M. Vom bürgerlichen Rechtsstaat zur Rechtsgemeinschaft der Natur. Bedingungen einer verfassungsmäßigen Ordnung der menschlichen Herrschaft in der Naturgeschichte. In: Scheidewege 12, 1982, 588. Vgl. weiterhin Schlitt, 180.

[9] Vgl. Schlitt, 180.

[10] Johannes Paul II. Erklärung von Venedig, 1.

umweltbezogener ethischer Kontext deutlich erkennbar ist“, der alle Menschen dieser Welt gleichermaßen in die Pflicht nimmt. Damit wird eine Dimension der moralischen und spirituellen Problemdifferenzierung eröffnet, die sich nicht auf die technologische und wirtschaftliche beschränkt. Den Ansatz zu einer Veränderung sieht die Erklärung in einer radikalen inneren Wandlung eines jeden Menschen, die eine Veränderung des individuellen Lebensstils zum Ziel hat. „Wir brauchen einen neuen Ansatz und eine neue Kultur, die von der zentralen Rolle der menschlichen Person in der Schöpfungsordnung ausgehen und von einem umweltbewußten ethischen Verhalten beseelt sind.“[11]

Die Enzyklika „Laudato si‘“ kann als Meilenstein der katholischen Soziallehre gesehen werden, die insbesondere die Zusammengehörigkeit von Umweltschutz und Armutsbekämpfung in den Mittelpunkt stellt. Sie enthält Züge einer Gesellschaftskritik, die erstmals lehramtlich den Klimawandel und die mit ihm verbundene Ernährungskrise aus ethischer Perspektive thematisiert. Die Enzyklika macht sich weiterhin eine Machtkritik zur Aufgabe, was als ein Novum gesehen werden kann, denn nie zuvor wurden das Wirtschafts- und Finanzsystem so deutlich und prägnant von einem lehramtlichen Schreiben kritisiert. Zentrales Thema ist weiterhin die damit eng verknüpfte Perspektive der Armen, womit Papst Franziskus an die Befreiungstheologie und biblische Armentheologie anknüpft. Zunächst verwendet Franziskus nur implizit den Begriff Ökologie und wartet mit der Metapher „das gemeinsame Haus“ auf (also entsprechend der altgrie. Wurzel des Lexems Ökologie, oikos), um so die Erde als das gemeinsame Lebenshaus der Geschöpfe darzustellen (Nr. 1). Zugleich werden „ein Kulturwandel zugunsten ökologischer Verantwortung gefordert“[12] und der moderne Anthropozentrismus (Nr. 115-136) radikal kritisiert, um so den Eigenwert von Pflanzen und Tieren hervorzuheben. Der Begriff Nachhaltigkeit kommt zwar nur in adjektivischem Gebrauch vor, allerdings schwingt das Konzept implizit mit.

Darüber hinaus macht Papst Franziskus den Klimawandel zum Thema seines Schreibens (Nr. 20-26) und stellt sich damit in Gegensatz zu den „Klimaskeptikern“ (insbesondere aus den USA), was vordergründiger Gegenstand der Diskussion in der Rezeption der Enzyklika sein dürfte. Laudato si‘ befindet sich ganz im Kontext der Weltkirche und des Bischofskollegiums, was an der häufigen Zitation von nationalen Bischofskonferenzen zu erkennen ist. Dadurch will Franziskus nicht nur die Verantwortung der ganzen Welt für dieses Thema unterstreichen, sondern zeigt auch seine

[11] Ebd., 3.
[12] Vogt, 2015, 2.

Selbstverständnis als *primus inter pares*, der einen weltumspannenden Dialog favorisiert.

Der Grundtenor der Enzyklika ist ermutigend gestimmt, weshalb der Titel mehr ist als bloße Überschrift. Er ist getragen von der Hoffnung und Überzeugung, eine „tiefgreifende gesellschaftliche Transformation“ für möglich zu halten und „charakterisiert die schöpfungstheologisch positive Grundhaltung, aus der die Enzyklika ihre Überzeugungskraft gewinnt.“[13]

Zwei Beispiele aus der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion in der deutschen Sozialethik

Die größte Herausforderung des Menschen ist seit geraumer Zeit der Wandel des Klimas, sowie die sich immer weiter ausdehnende Ausbeutung natürlicher Ressourcen. Die Ursachen hierfür sind keine Naturkatastrophen, sondern menschengemacht. Folgen dieser Entwicklung sind extreme Wetterereignisse die Hungersnöte und Überschwemmungen verursachen, ein Anstieg von Konflikten und Kriegen, Migration und Flucht oder auch eine Unsicherheit in der Versorgung von Nahrung und Trinkwasser. Diese Folgen sind schon seit einigen Jahren in eklatanter Weise sichtbar geworden und in den Medien und Nachrichten präsent. Es muss daher auch die Aufgabe der christlichen Ethik sein, sich dieser Herausforderung anzunehmen und eine Ethik der Nachhaltigkeit (Umweltethik) zu formulieren, wie es auch schon geschieht. Bei gleichbleibender oder sich noch weiter intensivierender Problematik, ist von einem Kollaps des menschlichen Zusammenlebens auszugehen. Die Diskussion darüber ist keine genuin christliche (denn potentiell könnte sie auch von einer rein säkularen Ethik geleistet werden) aber gerade der christliche Blickwinkel vermag eine praktische und begründungstheoretische Beurteilung zu bieten und dadurch hinreichende Ansätze zur Problemlösung beizusteuern.

Andreas Lienkamp empfiehlt zur Formulierung einer Ethik der Nachhaltigkeit den methodischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ und konkretisiert:

> Die beiden zentralen normativen Ausgangspunkte einer Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive sind dabei die Würde des Menschen – theologisch gesprochen: als Bild Gottes – sowie der (abgestufte) Eigenwert der außerhumanen Natur – theologisch gesprochen: der Mitgeschöpfe.

Zentrales Urteilskriterium ist dabei die Gerechtigkeit, die, um möglichst objektiv sein zu können, differenziert ist und „in handhabbaren Bewertungs- und Orientierungsmaßstäben operationalisiert“ wird. Konkret benennt

---

[13] Ebd. 5.

Lienkamp die vordergründige Relevanz einer strikten Vermeidung von Treibhausgasen, die durch Maßnahmen technischer, politischer, unternehmerischer, sowie individueller Art möglich werden soll.

Markus Vogt nimmt sich der Bestimmung und Fundierung des Begriffs Nachhaltigkeit aus theologisch-ethischer Perspektive an und beschreibt ihn als neues Sozialprinzip innerhalb der katholischen Soziallehre. Insbesondere sieht er den Begriff als „Chance für eine ‚politikfähige' Übersetzung der Schöpfungsethik“[14], derer es angesichts der oft nachlässigen Behandlung dieses Thema durch die Politik auch dringend bedarf. Vogt bestimmt den Begriff als sozial gerecht, wirtschaftlich effizient und ökologisch tragfähig und benennt drei wesentliche Voraussetzungen für eine gerechtere Weltgemeinschaft: „eine klimaverträgliche Transformation des Fortschrittsbegriffs, ein globalisierungsfähiges Modell von Wohlstand und eine Integration von Markt und Moral.“[15] Thematisiert werden zusätzlich die Entfaltungsmöglichkeiten von ethischem Know-how der Kirchen innerhalb der politischen und gesellschaftlichen Landschaft, womit der Kirche ein Öffentlichkeitsauftrag des christlichen Glaubens bescheinigt wird. Beachtenswert sind vor allem die sieben „ethischen Strategiekerne“, die unter anderem eine Absage an das traditionelle Drei-Säulen-Modell enthalten. Insgesamt bietet Markus Vogt nicht nur eine quantitative, sondern vor allem eine qualitative Erweiterung der Sozialprinzipien. So bringt er die traditionellen Sozialprinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität in einen diskursiven Austausch mit der Nachhaltigkeit und problematisiert, inwiefern diese u. U. einer Neuausrichtung bedürfen. Dabei stellt er alle Prinzipien in einen thematischen Zusammenhang und verknüpft deren spezifische Bereiche miteinander, sodass ein ganzheitliches Modell einer qualitativen Erweiterung der Sozialprinzipien entsteht. Indem er sich Begriffe wie Gerechtigkeit und Gemeinwohl annimmt, schaut er über den Tellerrand der reinen Sozialethik hinaus, bzw. setzt diese Begriffe in einen sozialethischen Kontext.

Der Begriff Nachhaltigkeit tritt als neues Sozialprinzip in Erscheinung, dessen Terminologie in manchen Fällen noch der Differenzierung aber andererseits auch der Einheitlichkeit bedarf. Angesichts der Umweltkrise bricht sich ein neues christliches Ethos Bahn, das sich die Nachhaltigkeit als Schlagwort gewählt hat, um damit unsere Verantwortung gegenüber kommenden Generationen zu verdeutlichen (vgl. auch Erklärung von Venedig bzgl. unserer Verantwortung gegenüber den Kindern dieser Welt, S. 4). Zum Disput steht auch eine reine, methodische Anthropozentrik, die

---

[14] Vogt, Prinzip Nachhaltigkeit, 19.

[15] Ebd. Cover.

angesichts der menschlichen Verantwortung gegenüber der Natur und der in ihr lebenden Tiere relativiert wird. Einerseits wird der Mensch als Endzweck der Schöpfung gesehen, andererseits als Teil der Natur, in der er seinen Platz suchen muss und die ihm existentielle Grenzen setzt. Konsequenterweise ist die Tierethik Teil der Umweltethik und thematisiert die Massentierhaltung, sowie die Überproduktion an tierischen Nahrungsmitteln. Entscheidet sich der Mensch dafür in die Natur einzugreifen, ist er notwendigerweise an Kriterien gebunden, die sein Handeln regulieren. Dabei ist es egal, ob es ein gutes oder schlechtes Eingreifen ist, denn jede Handlung ist mit einem Resultat verbunden, dessen Auswirkungen es abzuwägen gilt. Daraus resultiert eine Pflicht zur umfassenden, interdisziplinären Wissensbeschaffung und ausgewogenen, objektiven Diskussion, die sich alsbald in Handlungsvorschlägen ausdrücken muss. Zwar besteht z. Z. noch die realistische Chance diese negative Entwicklung aufzuhalten, allerdings nur, wenn die entscheidungstragenden Akteure der Weltgemeinschaft sich zügig zu zukunftsweisendem Handeln entschließen.

Literatur

SCHLITT M., *Umwelethik. Philosophisch-ethische Reflexionen – Theologische Grundlagen – Kriterien*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1992.

VOGT M., *Würdigung der neuen Enzyklika „Laudato si‘ – Über die Sorge für das gemeinsame Haus“*, Pressekonferenz München, 18. Juni 2015.

———, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München: oekom Verlag, 2009.

FRANZISKUS, „Laudato si‘. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, Nr. 202. In: *Sekretariat der Deutschen Bischofkonferenz*; Libreria Editrice Vaticana. Bonn, 2015.

JOHANNES PAUL II, u. Bartholomäus I. *Gemeinsame Erklärung von Venedig*, 10. Juni 2002. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html. 12.01.2016, 16:45.

———, *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages* am 1.1.1990. In: l‘Osservatore Romano, 15.12.1989, 1, 7f.

———, *Sollicitudo rei socialis*.

LIENKAMP A., *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 2009. (http://www.lienkamp-berlin.de/resources/lienkamp_klimawandel_und_gerechtigkeit_zusammenfassung.pdf, 12.01.2015, 16:47).

IRRGANG B., *Christliche Umweltethik*, München: UTB, 1992.

LA FUNZIONE MATERNA DI MARIA NELL'UNICA MEDIAZIONE DI CRISTO
Il contenuto del numero 60 dell'VIII° capitolo della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* nel magistero dei Pontefici

*Ciprian BEJAN-PISER**

Abstract: L'VIII Capitolo della *Lumen gentium*, con il suo spirito ecumenico-pastorale, viene definito da Paolo VI un «[…] inno incomparabile di lode in onore di Maria»[1] che esprime il fulcro della fede cattolica attraverso un ritorno alla tradizione e alle origini, non in un freddo uno stile normativo, ma dialogico[2]. Ci proponiamo di tratteggiare, per quanto possibile, alcune linee riguardanti la preparazione del numero 60 della *Lg* durante i pontificati di alcuni pontefici precedenti e successivi il Concilio Vaticano II. Di seguito cercheremo di individuare la svolta del fattore mariologico nella teologia postconciliare, i diversi inciampamenti riscontrati sul camino teologico-pastorale, il ruolo dello Spirito Santo nella mediazione come anche alcuni interventi ecumenici più pertinenti.

Keywords: Maria, mediazione, Cristo, *Lumen gentium*, Vaticano secondo, salvezza.

1. Il contributo dei papi prima, durante e dopo il Concilio Vaticano II alla formazione e all'interpretazione del numero 60 della *Lumen gentium*

Dai documenti di Pp. Leone XIII si evince un percorso storico-salvifico che ogni uomo può individuare nel cammino di fede della Madre di Dio come, per analogia, nella vita di ogni uomo incorporato in Cristo. Infatti, nel suo piano divino, il Padre ha guardato alla Madre del Verbo Incarnato come a una "amministratrice" della grazia divina, che noi tutti riceviamo

---

* Istituto Teologico Romano-Cattolico di Iasi, Romania.

[1] Paulus VI, *Discorso di chiusura della III sessione del Concilio Vaticano II*, 21 novembre 1964, in *Insegnamenti di Paolo VI*, II/1964, Tipografia Poliglotta Vaticana 1965, 665-678.

[2] R. Laurentin, *Attuali indirizzi di "teologia mariana",* in *Settimana del Clero* 20 dicembre 1970, n. 49, 4. L'autore, parlando dei problemi teologici sorti dopo il Concilio, valutava il l'VIII Capitolo della *Lumen gentium* come: «[...] un tentativo di arbitrato tra la tendenza tradizionale, che voleva la conferma della dottrina mariana delle encicliche, e la tendenza che voleva un ritorno alle origini in vista della causa dell'ecumenismo [...] Benché abbia valore normativo come espressione di un consenso così largo e così autorevole, non è però scritto in uno stile normativo. Non intende cristallizzare la fede e la pietà dei fedeli, ma semplicemente mettere al sicuro l'essenziale, mentre continua la ricerca e il dialogo ecumenico».

per mezzo della sua mediazione. Leone XIII delinea in un modo molto chiaro una "gerarchia della grazia", che ha probabilmente lo scopo di evitare confusioni. Citando San Bernardino da Siena, il Papa conclude che Maria, che ha cooperato con il suo amore alla nascita della Chiesa, non è la principale mediatrice. La grazia viene da Dio a Cristo, da Cristo a Maria e, per mezzo di lei, a noi tutti. Proprio per questo motivo è stata la volontà del Padre che Maria fosse la mediatrice delle grazie, dunque mediatrice della nostra salvezza[3].

È un altro pontefice, Papa Pio X, a illustrare due caratteristiche fondamentali della mediazione della Madre di Dio in due documenti: da una parte il Papa nomina colei che è stata ai piedi della croce, soffrendo insieme al suo unico Figlio, Dispensatrice di tutte le grazie, e da una altra parte, parafrasando le parole di San Bernardino da Siena, dipinge il ruolo della Genitrice di Dio nella di "comunicazione della grazia" come il "collo", legame tra il Capo, che è Cristo, e il corpo mistico che è la Chiesa. Lei, la Madre di Dio, è la tesoriera di tutte le grazie[4]. Sulla scia di Pio X, Papa Benedetto XV riconferma la frase "ad Iesum per Mariam", sottolineando il ruolo della Madre di Dio quale amministratrice delle grazie divine[5]. Papa Pio XI, in quattro documenti, riafferma il titolo Dispensatrice di tutte le grazie. Infatti, attraverso le mani della Madre di Dio, il grande e buon Dio distribuisce le sue grazie divine[6].

Dopo aver consacrato tutto il mondo al cuore immacolato della Madre di Dio, Papa Pio XII sottolinea alcuni aspetti importanti: la Madre di Dio è anche la madre di tutti i fedeli in Cristo; Lei media le grazie dal Capo, che è Cristo, al Corpo Mistico che è la Chiesa; Lei è associata sia al Redentore che alla storia della salvezza da Lui compiuta. Lei, la figlia prediletta del Padre, è subordinata per grazia a Cristo, il quale è il Re dei secoli e il suo dominio non esclude nessuno; dunque già si allude a una mediazione partecipata, un dominio che non esclude ma include la possibilità di una collaborazione umana alla propria salvezza e alla salvezza degli altri uomini.

---

[3] Leonis XIII, Epistola Enciclica *Supremi Apostolatus officio*, 1 Septembris 1883-1884, in ASS 16, 113; Epistola Enciclica *Superiore anno*, 30 Augusti 1884 in ASS 17, 49; Epistola Enciclica Octobri mense, 22 Septembris 1891-1892, in ASS 24, 196; Epistola Enciclica *Iucunda semper*, 8 Septembris 1894-1895, in ASS 27, 179; Epistola Enciclica *Adiutricem populi*, 5 Septembris 1895-1896, in ASS 28, 130-131; Epistola Enciclica *Diuturni temporis spatium*, 5 Septembris 1898-1899, in ASS 31, 146-147; Epistola Enciclica *Parta humano generi*, 8 Septembris 1901-1902, in ASS 34, 195.

[4] Pius X, Lettera Enciclica *Ad diem illum laetissimus*, 2 Februarii 1903-1904, in ASS 36, 453-454; Lettera apostolica del 27 Augusti 1910, in AAS 2, 901.

[5] Benedictus XV, Epistola Enciclica *Fausto appetente die*, 29 Iunii 1921, in AAS 13, 334.

[6] Pius XI, Lettera Apostolica *Galliam Ecclesiae*, 2 Martii 1922, in AAS 14, 186; Lettera Apostolica Extat in civitate Verdelais, 1 Februarii 1924, in AAS 16, 152; Lettera Apostolica Cognitum sane, 14 Ianuarii 1926, in AAS 18, 213; Lettera Enciclica Ingravescentibus malis aetatis, 29 Septembris 1937, in AAS 29, 380.

Un altro aspetto degno di nota, che gli altri pontefici non evidenziano, è il fatto che Papa Pio XII definisca la Madre del Verbo Incarnato "Sposa prediletta dello Spirito Santo". Per questi motivi, la Madre di Dio distribuisce le grazie divine, frutto della Redenzione compiuta in Cristo[7]. Poco prima del Concilio Vaticano II, Papa Giovanni XXIII ricordava che la Madre di Dio non soltanto è la custode delle grazie divine della Redenzione, ma anche che, per mezzo di Lei, Suo Figlio concederà agli uomini tutto[8].

Nel contesto della redazione finale dell'VIII Capitolo e della chiusura del Concilio Vaticano II, ci si chiede se in questo periodo post-conciliare, inquadrato storicamente tra il 1964 e il 1988[9], si possa parlare di una crisi della mariologia in particolare.

2. La crisi postconciliare della mariologia

Esaminando il tema della mediazione mariana nell'VIII capitolo della *Lumen gentium*, la teologia post-conciliare ha rilevato un problema pneumatologico, significativo, che mette in luce una carenza pneumatologica nel conferimento alla Beata Vergine di «[…] funzioni identiche a quelle che dalla Sacra Scrittura vengono attribuite anzitutto ed univocamente allo Spirito Santo»[10]. La funzione di materna mediatrice di Maria non sottrae nulla all'efficace funzione santificante dello Spirito Santo nella vita della Chiesa e nella storia della salvezza, ma la esplicita e ne rende più visibile l'opera trasformatrice nella vita di fede dei fedeli. Ciò avviene poiché è lo stesso Spirito Santo che l'ha ricolmata di grazia.

---

[7] Pius XII, Lettera Enciclica *Mystici Corporis*, 29 Iunii 1943, in AAS 35, 248; *Nuntius Radiophonicus a Fatima*, 13 Maii 1946, in AAS 38, 264-266.

[8] Ioannes XXIII, Epistola al Card. Agagianian, 31 Ianuarii 1959, in AAS 51, 88.

[9] S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura mariana "Madre della Chiesa", 3° edizione, Roma 1991, 11. De Fiores tinteggia un diagramma della mariologia inquadrata tra il 1900 e 1990. Lo schema, che offre una visione ampia della mariologia del XX secolo, è diviso in tre periodi essenziali: 1) Gli anni 1900-1964 sono delineati da una parte dalla mariologia manualistica e dall'altra parte dal desiderio di approfondire il ruolo di Maria nel Mistero della Chiesa, quadro illuminato dalla "sintesi" di valori realizzato dal Concilio Vaticano II. 2) Gli anni 1964-1985, periodo in cui la Chiesa deve fare uno sforzo nell'adeguarsi e rinnovarsi nel suo modo di leggere e vivere la teologia ricuperando le origini bibliche e patristiche e allo stesso tempo confrontandosi direttamente con le diverse culture. In questo periodo si potrebbe parlare di una "crisi della mariologia" che culmina con una sintesi del "Nuovo dizionario di Mariologia". Non si deve dimenticare anche dell'importantissima Esortazione Apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI del 2 febbraio 1974. 3) L'ultimo arco di tempo viene inquadrato tra gli anni 1985-1988. Sono anni in cui la Chiesa ha parte di un rilancio della Mariologia anche tramite diversi documenti come: *Redemptoris Mater* e *Mulieris Dignitatem* di Giovanni Paolo II come anche l'Anno Mariano.

[10] H. Mühlen, *Una Mystica Persona, La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova 1968, 572.

Di conseguenza, non si può insinuare che vi sia un tipo di antagonismo fra lo Spirito e Maria perché è lo Spirito Santo stesso che scende su di lei e la riempie di grazia, in quanto Dio vero. In tale contesto Maria non rimane immobile ma, ricolma di grazia divina, interviene per mezzo della sua mediazione materna in favore degli altri. Laurentin, a proposito di quanto sosteneva Mühlen, diceva: «[…] non mettere Maria in relazione allo Spirito è ricadere nella mentalità giudaica rimproverata da Gesù (*Lc* 8,19-21; 11,27-28) e falsare la corredenzione e la maternità spirituale»[11].

I teologi del tempo conciliare e post-conciliare, tra i quali Laurentin, Roschini e Philips, presentavano il periodo post-conciliare come un periodo di crisi per la teologia e in particolare per la mariologia. Si trattava di una crisi legata alla metodologia e alla dottrina, alla demitologizzazione e al passaggio dalla teologia del XVII secolo a una teologia che considera non soltanto il dato dottrinale-apologetico, ma anche quello biblico, patristico, antropologico, magisteriale ed ecumenico[12].

Questa crisi post-conciliare dei vari ambiti della teologia ha fatto in modo che alcuni teologi avessero dubbi sulla propria fede e sviluppassero delle ideologie. Alcuni erano diventati così addetti ai loro schemi teologici mentali al punto di dimenticare che hanno omesso il fatto che la fonte principale del pensiero teologico è quella divina e non il proprio punto di vista, umano. Questa situazione di mancata stabilità teologica viene presentata ironicamente da Leonardo Boff, il quale sottolinea che la cosiddetta crisi dovrebbe spingere al dialogo e al confronto teologico e non a una difensiva polemica ancorata alle proprie convinzioni o a una fraintesa nostalgia del passato[13].

---

[11] Cfr. R. Laurentin, *Crise et avenir de la mariologie,* in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) 1-3, 57.

[12] Cfr. *Il simposio teologico dedicato alla "crisis en mariologla"* in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) 1-3, 5-225; anche Stefano de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura mariana "Madre della Chiesa", 3° edizione, Roma 1991, 123: «Il periodo post-conciliare presenta per la teologia cattolica e in particolare per la mariologia, l'aspetto di un passaggio attraverso una rude prova» (Philips). «Sia in teologia che in mariologia si è profilata una doppia crisi: di metodo e di dottrina» (Roschini). «C'è crisi di interesse, una crisi di effettivi […] La mariologia è toccata dalla crisi generale della teologia: quella legata alla cosiddetta demitologizzazione» (Laurentin).

[13] Cfr. L. Boff, *Crisi di fede,* in *Dizionario teologico* (Johannes B. Bauer e Carlo Molari), Assisi, Cittadella, 1974, 163: «Nella Chiesa post-conciliare si è formata tutta una scuola di profeti di sventura, un vero club di iettatori, che si dichiarano accanitamente contrari a ogni e qualsiasi novità [...] Se accettano un certo aggiornamento e certi cambiamenti nella religione, lo fanno con tante avvertenze condizioni e ammonimenti da svigorire qualunque irruzione carismatica. Dimenticano quanto diceva Papa Giovanni: "La vita del cristiano non è una collezione di antichità. Non si tratta di visitare un museo o un'accademia del passato. Indubbiamente questo può essere utile – come lo è la visita ai monumenti antichi – ma non è sufficiente. Si vive per progredire, pur traendo profitto dalle pratiche e anche alle esperienze del passato, ma per andare sempre più lontano sul sentiero che Nostro Signore ci indica"».

Questo periodo di crisi della teologia, e in particolare della mariologia e della vita di fede della Chiesa, va inteso come un momento in cui si deve prendere coscienza di sé, ripristinando i propri fondamenti e il modo di fare e di vivere la teologia, purificandosi da qualsiasi ingiusto significato, recuperando i valori positivi e la vitalità della Parola, rimettendosi sulla giusta via. Così si concepisce questa "felice crisi" di pensiero teologico/mariologico, che ha spinto la Chiesa e i suoi teologi a un atteggiamento di fede responsabile, in grado di cogliere tutti gli elementi positivi possibili per rafforzare il futuro teologico.

Nel 1996 la Pontificia Accademia Mariana Internazionale, parlando del ruolo della Madre di Dio nell'opera redentrice, ribadiva la necessità di rileggere e approfondire la triplice dimensione della mediazione mariana e cioè la dimensione trinitaria, ecclesiologica e antropologica, che alcune volte possono risultare ambigue in quanto comprese in diversi modi[14]. Personalmente, aggiungerei la necessità di rileggere queste tre dimensioni insieme alle dimensioni pneumatologica, ecumenica e pastorale come un unico corpo, senza fare troppe divisioni rischiando di cadere in un indesiderato riduzionismo.

Charles Moeller, uno degli attori principali del Concilio Vaticano II, anche se non per quanto riguarda la stesura dell'VIII Capitolo della *Lumen gentium*, già prima del Concilio parlava di un "*monofisismo*"[15], che avrebbe oscurato o portato all'oblio dell'umanità perfetta di Cristo. Questo pensiero, perpetuato durante il tempo conciliare e post-conciliare, è una delle cause di questa crisi; è stato fortemente contrastato dal grande teologo Yves Congar, già prima che Moeller mettesse per iscritto le conclusioni della sua ricerca. Egli si domandava: «La pietà cattolica per il Cristo, Maria e la Chiesa sa sempre evitare la tentazione di una tendenza monofisita?»[16]. De Fiores rileva la necessità di riconoscere nelle Scritture che: «[…] tra lui (Gesù) e noi non c'è distanza perché egli è in noi e noi in lui»[17].

Vincendo l'insicurezza di affrontare questa crisi mariologica post-conciliare, Philips[18] sottolinea che il Concilio Vaticano II non ha fatto altro che innovare una struttura e una metodologia teologica sorpassata. Sulla stessa

---

[14] PAMI, Dichiarazione della Commissione del Congresso di Czestochowa, 1996, in L'Osservatore Romano, 4.6.1997, 10: «[…] i titoli, come vengono proposti (corredentrice, mediatrice e avvocata), risultano ambigui, giacché possono comprendersi in modi molto diversi […] necessitano ancora di un ulteriore approfondimento in una rinnovata prospettiva trinitaria, ecclesiologica e antropologica».

[15] Cfr. C. Moeller, *Mentalità moderna ed evangelizzazione,* Roma, Edizioni paoline, 1964, 336-426.

[16] Y. M. Congar, *Il Cristo, Maria e la Chiesa,* Torino, Borla 1964, 63-108.

[17] S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, o.c., p. 129.

[18] G. Philips, *Mariologie et théologie postconciliaires,* in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970), 23.

scia, con parole forti, Ignacio Calabuig, noto mariologo, parla di "una fobia mariologica" o di una "cospirazione del silenzio" presente in questo periodo post-conciliare[19]. J. Ratzinger intuiva già da allora ciò che sarebbe avvenuto oggi nelle tante Università Cattoliche e Pontificie, dopo più di quaranta anni di teologia: l'assorbimento della mariologia da parte dell'ecclesiologia, o meglio una mariologia ecclesiocentrica, che avrebbe portato a un collasso della prima, dando per scontato che la mariologia, come tale, è «garanzia dell'autonomia della creazione»[20].

Si apre in questa fase della Chiesa un nuovo orizzonte per la teologia, per i teologi, per la pietà dei fedeli, per la Chiesa in genere, e l'esempio forse più importante è l'Esortazione Apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI (1974). Questa, conservando l'impronta dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, diventa per la mariologia e il culto alla Beata Vergine una sorta di "*User Guide*" per la corretta comprensione e il retto svolgimento della venerazione concessa alla Beata Vergine nell'unico culto a Dio.

Il ruolo materno di mediatrice della Beata Vergine è spiegato da Laurentin all'interno della Chiesa, in quanto lei è presente nella Chiesa e la Chiesa è presente in lei dunque, per Laurentin Maria si identifica con la

---

[19] I. M. Calabuig Adán, *In memoriam Pauli VI eiusque erga Deiparam pietatis. La riflessione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia,* in *Marianum* 40 (1978), 6-7: «Dal punto di vista metodologico, la mariologia subisce numerosi contraccolpi: la tendenza a sottoporre i pronunciamenti magisteriali ad una lettura ermeneutica che ne relativizza la portata, sembra smuovere uno dei fondamenti più solidi dell'intero edificio mariologico; la voga della "demitizzazione" rischia di ridurre a simbolo buona parte "dell'evento Maria"; la conclamata necessità di porre l'uomo a fondamento e conclusione del fare teologia determina lo spostamento degli interessi verso aree tematiche in cui la figura di Maria di Nazareth non sembra avere alcuna significanza. E così via. Dal punto di vista dei contenuti, il periodo considerato non è tranquillo. Se, da un lato, si rivelano interessanti sviluppi in alcuni settori – in quello, ad esempio, dei rapporti tra lo Spirito e la Vergine -, dall'altro, si vedono messi in questione punti dottrinali che sembravano definitivamente acquisiti – la concezione verginale di Cristo, ad esempio -: tema chiave, assolutamente centrale per le sue implicazioni cristologiche. Ognuno ricorda le vicende seguite alla pubblicazione del Catechismo olandese (1966), che evitava di asserire con chiarezza la concezione verginale di Cristo nel senso tradizionale, e l'atteggiamento di alcuni teologi ed esegeti anche cattolici, secondo cui le pagine di Luca 1,25-38 e di Matteo l,18-25 non si riferiscono ad un factum – l'arcana fecondazione del grembo di Maria per opera dello Spirito senza intervento di uomo -,ma costituiscono un "teologumeno", esprimono cioè un'idea teologica – Gesù è il supremo, gratuito, divino dono del Padre – mediante una narrazione. Questione tuttora aperta, non nel suo irrinunciabile aspetto dogmatico ma nel suo aspetto esegetico. Lo sviluppo della mariologia non solo non era favorito dal sorgere e dal tenace persistere di tali questioni spinose; ma ad esso sembrava opporsi gran parte del panorama teologico dell'epoca, in cui si poté addirittura parlare di "fobia mariologica" e di "cospirazione del silenzio"».

[20] J. Ratzinger – H. U. Von Balthasar, *Maria-chiesa nascente,* Roma, Edizioni paoline, 1981, 22-32.

Chiesa[21]. Questa sua funzione di mediatrice nella Chiesa e per la Chiesa non si giustappone all'unica mediazione di Cristo, perché da questa dipende e nel suo esercizio ne mostra l'efficacia. Laurentin continua la sua riflessione giustamente incorporando nel titolo di Madre di Dio tutti i privilegi a lei concessi, privilegi che in diversi ambiti culturali o linguistici dipingono la stessa Madre di Dio e la sua funzione materna di mediatrice, senza a esaurire la sua persona e il suo ruolo[22].

Lo stesso autore forza i limiti della sua riflessione, d'accordo con il pensiero conciliare e la *Marialis cultus*, anteriori al suo libro, ribadendo con altre parole il pensiero di Paolo VI e affermando che: «[…] non è affatto essenziale rivolgersi a lei […] Per quanto legittima e salutare, questa forma di preghiera rimase sempre accidentale e facoltativa»[23]; l'autore fa riferimento al culto accordato ai santi già nel IV e V secolo, procedimento valido anche nella liturgia odierna.

Domenico Bertetto osserva, dopo il periodo conciliare, che per "evitare un antropomorfismo materiale" il Concilio non ha fatto uso dell'espressione "mediatrice di tutte le grazie"; la mediazione mariana – dice Bertetto – è una mediazione in Cristo, dunque dipendente e complementare alla sua unica mediazione[24].

---

[21] R. LAURENTIN, *Maria come prototipo e modello della Chiesa,* in *Mysterium salutis,* vol. 8, Brescia, Queriniana, 1975, 390-415: «1) *Maria precede la Chiesa* in quanto, prima che questa venga istituita, Israele diventa Chiesa nella persona della Vergine e in virtù della sua obbedienza di fede; 2) *La Chiesa è in Maria,* poiché "Maria è la cellula originaria in cui la Chiesa è virtualmente contenuta come la pianta nel seme, la conseguenza nelle premesse"; 3) *Maria è nella Chiesa,* come mostra la Pentecoste, che la presenta come uno dei membri della comunità orante; 4) *Maria è Chiesa,* con la quale coincide nella comunione con Cristo pur con tratti particolari. Se "per la sua santità perfetta e la sua condizione di Madre di Dio, Maria trascende la Chiesa", questa a sua volta "trascende Maria nella sua dimensione apostolica e gerarchica"».

[22] *Idem*, 410-411: «Dovremo ben guardarci dal privilegiare una qualifica – "intercessione", "regina", ecc. […], quella stessa di "madre" sulle altre. Si tratta soltanto di diverse determinazioni che, in modo più o meno pertinente, in termini scolastici o simbolici più o meno felici, traducono una verità di fondo, che possiamo qui riassumere. Maria è congiunta a Cristo più di ogni creatura, a motivo del legame derivatole dalla sua condizione di Madre di Dio, la quale non si esaurisce in una maternità fisica, perché essa è assunta ed inserita in una comunione con Cristo che è proprio quella che il NT ci presenta. Per diverse ragioni, quindi, l'opera di Cristo è, per pura grazia, anche opera sua, prima che diventi opera nostra, perché noi siamo membri del suo corpo».

[23] *Idem*, 401-402.

[24] D. BERTETTO, *Principi dottrinali*, in *Maria nel Concilio Vaticano II*: atti della VI Settimana Mariana Nazionale, Padova 11-15 luglio 1966, Opera Madonna Divino Amore, Roma 1966, 119-120: Il Concilio Vaticano II parlando «della mediazione celeste di Maria, non usa l'espressione "Mediatrice di tutte le grazie", "distributrice delle grazie" per evitar ogni antropomorfismo materiale. La grazia infatti è reale comunicazione divina, che Dio produce in noi immediatamente, senza interposizione fisica di Maria […] Solo il peccato è diaframma

La sua funzione materna di mediatrice non è paragonabile a una linea diretta telefonica, dunque non si può parlare di una comunicazione tecnica della grazia lei non possiede un incarico puramente strumentale, ma opera una mediazione relazionale, di comunione, in cui, in quanto Madre, mostra l'efficacia della misericordia di Dio. Infatti, dice Laurentin: «Da questo punto di vista fan ridere certi predicatori che contrappongono al Cristo giudice la Vergine misericordiosa. Maria non fa altro che riflettere ed interpretare la misericordia che Dio dimostra nei nostri confronti. Essa ne è un segno»[25].

Per Karl Rahner, la funzione materna di Maria si inquadra in un ambito pubblico e non privatistico proprio a causa del suo legame indivisibile con Gesù Cristo, legame reso visibile dal suo atteggiamento collaborante e responsabile riguardo la storia della salvezza[26]. Rahner esorta, però, a non precipitare in un finto platonismo a motivo dell'unica funzione di Maria nella storia della salvezza: «Non è perciò lecito, in base a una specie di platonismo in fondo errato, ascrivere solo a tale persona, a motivo della sua funzione unica nella storia, tutta la pienezza della realtà umana, che può essere realizzata soltanto in tutta l'umanità e in tutta la sua storia»[27].

Più critico o radicale si mostra il pensiero di Hans Küng, il quale, illustrando le parole del Vangelo secondo Luca, riafferma il posto che la Beata Vergine deve occupare nell'economia salutis:

> Maria è la madre di Gesù: è un essere umano, non una creatura celeste. Come essere umano e come madre, è testimone dell'autentica esistenza umana del figlio […] Maria è esempio e modello di fede cristiana: la sua fede, trafitta dalla spada dello scandalo, del dissidio e della contraddizione, sollecitata in vista della croce, è per Luca prototipo di ogni fede cristiana[28].

Sottolineando l'intima collaborazione tra Maria e Gesù Cristo, una comunione perfetta, Angelo Amato conclude che Maria per mezzo del suo ruolo

---

che si interpone tra noi e Dio. Gesù e Maria con la loro intercessione celeste ottengono la distruzione di tale diaframma, mediante il perdono divino e la comunicazione della vita divina all'anima con l'inabitazione di Dio stesso in noi. La mediazione di Maria però è in Cristo, ossia dipende dalla mediazione di Cristo, e non è con Cristo, ossia non avviene in modo complementare a quella di Cristo, che in tal modo non sarebbe più universale».

[25] R. Laurentin, *Maria come prototipo e modello della Chiesa,* in *Mysterium salutis,* vol. 8, Brescia, Queriniana, 1975, 411.

[26] K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo,* Alba, Edizioni paoline, 1977, 491-492: «[…] Maria non rappresenta solo un semplice episodio individuale in una biografia di Gesù Cristo priva di interesse teologico, bensì che essa, in questa storia della salvezza, è un'entità storico-salvifica esplicita. […] che Maria appunto è stata la madre di Gesù non solo in un senso biologico, bensì la vediamo come colei che svolge una funzione ben determinata anzi unica, in questa storia salvifica ufficiale e pubblica».

[27] K. Rahner, *Maria e l'immagine cristiana della donna,* in *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi VII,* Roma, Edizioni paoline, 1981, 441.

[28] H. Küng, *Essere cristiani,* Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1976, 519-520.

materno di mediatrice, lei che è la liberata per eccellenza, diventa per tutti gli uomini guida verso una piena realizzazione umana e cristiana[29].

In questa comunione relazionale tra Gesù Cristo e Maria, tra Gesù Cristo e la Chiesa e tra Maria e la Chiesa, si colloca il ruolo materno di mediatrice della Genitrice di Dio, "simbolo vivo e principio del mondo che si purifica", lei è non soltanto la "piena di grazia" bensì la "trasmettitrice del divino favore"; lei è "l'approvazione viva e anticipatrice dello Spirito sulla terra, *il tipo della pneumatofania*"[30]. Evdokimov guarda all'evento della croce, in cui Gesù Cristo affida sua Madre al discepolo che lui amava come al momento in cui la Madre di Dio riceve, per così dire in modo ufficiale, questa dignità "dell'intercessione materna"[31].

Il punto convergente, dunque, della mediazione materna e delle altre mediazioni subordinate si trova in Cristo, poiché tutto è orientato verso lui e in lui. In Cristo si trova un incontro di comunioni relazionali e la mediazione sia di Cristo che della sua Madre Maria riceve una dimensione comunitaria, una comunità che va verso Dio e attraverso di lui[32].

---

[29] A. Amato, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo cattolico*, in *Il Salvatore e la Vergine-Madre. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee*. Atti del 3° Simposio mariologico internazionale, ottobre 1980, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981: «Se Cristo è Liberatore unico e definitivo, Maria con il suo essere e con la sua prassi di totale disponibilità all'azione di Dio e di intima comunicazione col Figlio di Dio incarnato, è la liberata per eccellenza e mediante la sua materna intercessione e mediante il suo esempio del tutto singolare indica continuamente all'uomo e alla donna contemporanea latino-americana la via concreta della piena realizzazione umana e cristiana. Se Cristo è il liberatore, Maria è il modello dell'uomo nuovo liberato in Cristo».

[30] P. A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, (a cura di E. Zolla), Rusconi, Milano 1974, 393: «Infatti (la Madre del Signore) è "colei che disperde l'oscura accozzaglia delle nostre passioni e brame [...] la colonna di fuoco che ci preserva dalle tentazioni e dagli allettamenti del mondo [...] la colonna di fuoco che ci mostra il cammino della salvezza in mezzo alla tenebra del peccato [...] che ci libera dal fuoco delle passioni con la rugiada delle sue preghiere". Se il Signore è il capo della Chiesa, la mite Maria è "la trasmettitrice del divino favore", il vero cuore per mezzo del quale la Chiesa distribuisce ai suoi membri la vita, l'eternità e i doni dello Spirito, la vera "datrice di vita", la vera "fonte vivificante". Perché Maria è "la Signora tutta immacolata, la sola pura e benedetta [...] la piena di grazie [...] la sola colomba incorrotta e buona". Essa è il simbolo vivo e il principio del mondo che si purifica, la purificatrice; è il roveto ardente circondato dalle fiamme dello Spirito Santo, l'approvazione viva e anticipatrice dello Spirito sulla terra, *il tipo della pneumatofania*».

[31] P. Evdokimov, *L'ortodossia*, Bologna, il Mulino 1965, 215: «Nella Vergine tutta l'umanità genera Dio, e Maria è perciò la nuova Eva-Vita; la sua protezione materna che ricopriva il bimbo Gesù, copre ora l'universo e ogni uomo. La parola della croce: Gesù disse a sua madre: "Donna, ecco tuo figlio". Poi disse al discepolo: "Ecco tua madre", la stabilisce nella dignità dell'intercessione materna [...] La Chiesa è così prefigurata nella sua funzione di matrice mistica, di generatrice perpetua, di *perpetua Theotokos*».

[32] J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, *Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2007, 342: «Nel Cristo, l'uomo, noi incontriamo Dio; in lui, però, incontriamo anche

La sua funzione materna continua anche dopo la sua Assunzione al cielo, afferma Losskij, perché senza di essa non si riceverebbe nessun dono nella Chiesa[33]. Senz'altro l'affermazione di Losskij rischia di porre la Madre di Dio in primo piano quale dispensatrice della grazia divina, anteponendola a Cristo. Dunque, ritengo che il suo pensiero sfoci in un pietismo eccessivo che rischia di compromettere la fede dei più semplici o di creare parecchia confusione. Ecco perché anche Rahner sottolinea il fatto che si dovrebbe guardare alla Madre di Dio non come a una creatura celeste, ma umana, senza svalutare il suo ruolo unico nella storia della salvezza e la sua funzione verso i credenti[34].

Nel 1998 il Gruppo ecumenico di Dombes, affrontando il tema del ruolo di Maria nel disegno di Dio, dichiarava non soltanto che il ruolo materno di Maria non avrebbe mai messo in discussione la sovranità di Cristo, ma anche che ogni persona, a causa della giustificazione per grazia, può "cooperare" all'opera di Dio in Cristo, in quanto ha ricevuto questo dono/frutto della grazia di Dio[35]. Ecco perché la rivalità di posizione tra divino e umano non

---

la comunione con gli altri, il cui cammino verso Dio passa attraverso di lui e, così, dagli uni agli altri. L'orientarsi a Dio è in lui, al contempo, anche un orientarsi alla comunità degli uomini e soltanto accettando questa dimensione comunitaria si cammina verso Dio, il quale non esiste prescindendo da Cristo e quindi nemmeno prescindendo dal contesto dell'intera storia umana e della sua dimensione comunitaria».

[33] V.N. Losskij, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente,* Bologna, il Mulino, 1967, 186: «[…] Maria, libera dalle condizioni temporali, è causa di ciò che l'ha preceduta e presiede al tempo stesso a ciò che è venuto dopo di lei; procura i beni eterni. È per lei che gli uomini e gli angeli ricevono la grazia. Nessun dono è ricevuto nella Chiesa senza l'assistenza della Madre di Dio, primizia della Chiesa glorificata. Ora, avendo raggiunto il termine del divenire, occorre che presieda ai destini della Chiesa e dell'universo che si svolgono ancora nel tempo».

[34] K. Rahner, *Maria e l'immagine cristiana della donna,* in *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi VII,* Roma Edizioni paoline, 1981, 444: «Ella (Maria) non va vista come un essere celeste, ma come una creatura umana, che ha accettato per sé e per gli altri, dalla e nell'ordinarietà della propria situazione, la propria funzione storico-salvifica (l'ha accettata) attivamente e passivamente, imparando fra molte incertezze, con fede, speranza e amore, e che, proprio così è il modello e la madre dei credenti».

[35] Gruppo di Dombes, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi, Nella storia e nella Scrittura. Controversia e conversione*, in EO 8, 573-716, num. 1340-1707, ed. Qiqajon, Bose 1998, n. 217: «Maria è stata innanzitutto eletta per essere la madre del Signore: il termine di elezione dice l'assoluta priorità divina. È perché è stata giustificata per la sola grazia e nella fede che Maria ha potuto essere associata all'opera di Dio in Cristo. La sua "cooperazione" è unica quanto alla natura di ciò che si compie, perché è la madre di Gesù e lo alleva. Ella coopera all'evento unico e universale della salvezza. Ma dal punto di vista strutturale, o del suo statuto, la sua "cooperazione" non è diversa da quella di ogni persona giustificata per la grazia. È pienamente il frutto della grazia di Dio. Non dirà Agostino: "Quando Dio corona i nostri meriti non corona nient'altro che i propri doni?" La libertà può diventare allora fonte di opere che manifestano la salvezza vissuta nella comunione dei santi. Nel linguaggio cattolico si dirà che queste opere sono totalmente atto della libertà della

trova posto in questa comunione di relazioni Cristo-Maria, in quanto ciò che si predica riguardo la funzione della Madre di Dio non "annichilisce" e non toglie niente all'unica mediazione di Cristo, e neanche al piano di Dio[36].

Nella stessa prospettiva, scrive De Fiores, la Madre di Dio ha il compito di rendere profondo un rapporto già preesistente tra Gesù Cristo e gli uomini, poiché in Maria si trova la mediazione efficace di Cristo. Di conseguenza, lei non è la via ma, rivelatrice dell'unica via del Figlio[37]. Pertanto anche il teologo russo Bulgakow S. parlava di un ininterrotto legame esistente tra la Madre di Dio e Cristo, suo Figlio[38].

Come è possibile una tale funzione materna, senza però cadere in un parallelismo esagerato tra Gesù Cristo e la Madre di Dio? Il teologo francescano Stanisław C. Napiórkowski spiega questa funzione materna di mediatrice, chiarimento valido anche per il problema della cooperazione, mettendo in risalto il fatto che l'uomo è soggetto alla grazia e alla misericordia divina, non in modo statico ma personale e cooperante. Napiórkowski sostiene che egli, nello stato di "χάρις", può "meritare", di "fare da intermediario portando la salvezza di Cristo ad altri"[39]. In termini tecnologici moderni si

---

persona umana sotto la grazia. Non si dovrebbe quindi parlare di un'azione indipendente da quella di Cristo. La sua "cooperazione" non va ad arricchire l'azione di Dio e, dal momento che essa è frutto dei suoi doni, non attenta in alcun modo alla sovranità di Cristo».

[36] Gruppo di Dombes, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, o.c., n. 221: «Non si deve mai quindi cadere in una logica di rivalità: quel che viene riconosciuto a Dio non annichilisce in niente l'uomo; quel che è dato all'uomo non viene tolto a Dio».

[37] S. De Fiores, *Maria,* in *Nuovo dizionario di spiritualità,* Roma, Edizioni paoline, 1985, 894: «[…] il rapporto con Maria è una conseguenza, piuttosto che una premessa, del mistero di Cristo: l'itinerario cristiano parte infatti da Cristo, centro vivo della fede e dell'annuncio, in lui incontra Maria, la chiesa e il mondo e con lui vive in comunione col Padre nella luce dello Spirito. Il cammino indicato dal motto "A Gesù per mezzo di Maria" va completato e immesso in una fase anteriore, che muove da Cristo per conglobare tutte le altre realtà, compresa Maria, la quale diviene a sua volta una via per raggiungere non l'unione con Cristo, già preesistente, ma un suo approfondimento e maggiore radicazione».

[38] S.N. Bulgakov, *Il roveto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 109: «Il legame tra madre e figlio determina generalmente una certa *vita comune*, sebbene percepita in modo abbastanza oscuro. Consiste nel fatto che la carne, divenuta distinta, è nello stesso tempo comune. Questo legame non si interrompe affatto al momento della nascita, esso si prolunga per tutta la vita».

[39] S. C. Napiórkowski, *Ecumenismo*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 518-519. L'autore non fa altro che spiegare con altre parole la definizione data da San Tommaso d'Aquino al concetto di mediatore, il quale vedeva il mediatore come colui che sta in mezzo, tra un'emittente della grazia (Dio e in questo caso Dio per mezzo dei santi) e un ricevente (l'uomo disponibile a ricevere). Dice infatti Stanisław: «[…] Dio in Cristo ha superato l'abisso tra sé e la creatura, ha fatto dell'uomo non soltanto un oggetto della sua misericordia, ma pure il compagno, un soggetto che agisce nel piano della salvezza. L'uomo pertanto può essere cooperatore di Dio: aiutato dalla grazia può meritare e fare da intermediario portando la salvezza di Cristo ad altri».

direbbe oggi, nel linguaggio informatico, che l'uomo nello stato di grazia diventa per gli altri uomini un "router" della grazia divina.

Di conseguenza l'uomo, che non è la sorgente della grazia, si fa trasmettitore di codesta inviando agli altri un indirizzo, un'informazione, una grazia divina, non corrotta ma genuina, conforme alla sorgente originaria e originante che è Dio.

Non si tratta di un sermone sentimentale o di una illustrazione assurda del concetto di "mediazione" e tanto meno di un tentativo infelice di paragonare la funzione materna di mediatrice della Madre di Dio alla funzione redentrice e originante della grazia divina da parte di Dio stesso, ma soltanto di uno sforzo di accentuare il fatto che la mediazione della Madre di Dio si fonda indiscutibilmente e indisputabilmente sulla mediazione efficace di Gesù Cristo, così come ribadiva già nel XII secolo San Bernardo[40].

Ecco perché – notava Gerard Philips – che spesso si tratta non di un vocabolario generico o vago ma di un devozionalismo confuso e che confonde anche gli altri quando si ha l'impressione che la persona di Cristo venga «velata dietro la figura di Maria»[41].

Oltre all'analisi del tema del posto che la Madre di Dio dovrebbe occupare nel culto cristiano, il congresso mariologico tenutosi a Saragozza, nella sua dichiarazione ecumenica, ha esaminato anche il problema della mediazione di Maria. Si è giunti alla conclusione che una tale mediazione non porrebbe in discussione l'unica mediazione di Cristo; Maria, come ogni altro cristiano, però lei in un modo sublime poiché ha raggiunto la pienezza della grazia, può «pregare e prega per noi peccatori che sulla terra lottiamo e soffriamo»[42]. Senza mettere in discussione il primato di Cristo su tutte le cose, questo

---

[40] S. de Fiores – S. Meo (a cura di), *Nuovo dizionario di Mariologia*, Edizioni Paoline, Cinesello Balsamo MI 1996, 520. Diceva san Bernardo riguardo alla mediazione della Madre di Dio: «l) Sostanzialmente la mediazione di Cristo è sufficiente *ma* Cristo è un uomo; pertanto conveniva che all'opera della riparazione partecipassero ambedue i sessi, così come ambedue avevano partecipato alla caduta. 2) La mediazione di Cristo è evidentemente sufficiente, *ma* pur essendo uomo, Cristo non cessa di essere il Dio di maestà; la sua umanità sembra essere dominata dalla divinità ed assorbita da essa; Maria invece resta sempre e soltanto una creatura umana. 3) Cristo patì molto per noi mostrandosi del tutto misericordioso, *ma* mantiene sempre la funzione di giudice; Maria invece è la madre della misericordia e non deve giudicare».

[41] G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Storia, testo e commento della costituzione *Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1993, 562: «[…] il pericolo di velare Cristo dietro la figura di Maria non viene dal vocabolo astratto di "Mediatrice", ma da un devozionalismo confuso e sentimentale. Per rimediare a questo male, niente di meglio che un'istruzione concepita con esattezza e una spiegazione precisa».

[42] C. Pozo, *Due importanti dichiarazioni ecumeniche mariane,* in *La Civiltà cattolica* 1984, I, 375-377: «Così come un cristiano può e deve pregare per gli altri, allo stesso modo noi pensiamo che i santi che hanno già raggiunto la pienezza del Cristo e tra i quali Maria occupa il primo posto, possono pregare e pregano per noi peccatori che sulla terra lottiamo e soffriamo. In questo, la mediazione una e unica del Cristo non viene messa in discussione».

testo ha rappresentato un passo avanti nella comprensione della funzione materna mediatrice della Madre di Dio. Di conseguenza, si può avere un dialogo ecumenico per esempio sul tema che definirei "la mediazione orante" della Beata Vergine riguardo tutti gli uomini. Questa "mediazione orante" potrebbe aprire le porte a un dialogo che non toglierebbe nulla alla sana dottrina della Chiesa.

Si può ignorare una realtà concreta o si può andare avanti con i paraocchi, ma non si può negare che la Madre di Dio è strettamente o intimamente congiunta a Cristo, al suo mistero di redenzione o alla sua unica mediazione, in quanto sua madre. Allo stesso modo, non si può escludere che la stessa Madre di Dio è strettamente o intimamente congiunta alla Chiesa e al suo mistero, in quanto lei è la Beata che ha creduto alla Parola con un atteggiamento attivo ed è stata come immagine dell'Unità (Cristo) per la comunità del cenacolo. Lei, la Madre di Dio, continua in questo modo, nella Chiesa e per la Chiesa, questa comunione di vita e per la Vita, che è Cristo, una "comunione relazionale".

3. Il ruolo dello Spirito Santo nell'opera di mediazione

Come afferma Heribert Mühlen, riferendosi all'Enciclica *Jucunda semper* di Papa Leone XIII[43], si ridicolizzerebbe smisuratamente il ruolo materno mediatrice della Madre di Dio se si concludesse che Maria ha preso il posto dello Spirito Santo nella funzione divina indiscutibile di quest'ultimo, Persona divina come il Padre e come il Figlio, nella storia della salvezza di mediare la grazia divina per e nella Chiesa. Mühlen continua la sua riflessione evidenziando che sarebbe stato opportuno dire le stesse parole pronunciate su Cristo nel numero 62 anche della persona dello Spirito Santo, per evitare così qualsiasi "errata interpretazione"[44].

[43] H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona, La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova 1968, 577. Nota Mühlen: «Ci si sarebbe aspettati l'affermazione che la mediazione di ogni grazia passa dal Padre al Figlio, dal Figlio allo Spirito santo e dallo Spirito santo a noi, e che così abbiamo accesso al Padre nello Spirito santo, attraverso Cristo. Questo triplice processo dell'elargizione della grazia è lo schema, fisso per la storia della salvezza, sempre presente nella Scrittura, e più volte espressamente enunciato (cfr. *Gal* 4,16.26; 5,26). Invece [...] al posto dello Spirito santo è subentrata Maria, sia nel senso ascendente, che in quello discendente».

[44] *Idem*, 572-573: «Sarebbe perciò stato utile, o addirittura necessario che il concilio avesse preso *espressamente* posizione contro la possibilità di una errata interpretazione, che ponga Maria nella funzione e nel posto propri dello Spirito santo [...] Sarebbe però stato bene aggiungere che, in modo simile, nulla si deve detrarre o nulla aggiungere alla dignità e alla efficacia dello Spirito santo». Ricordiamo il numero 62 dell'VIII capitolo della *Lumen gentium*: «Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice. Il che però va inteso in modo che nulla detragga o aggiunga alla dignità e alla efficacia di Cristo unico mediatore».

Nella sua lettera al Cardinale Leo Jozef Suenens, Arcivescovo di Mechelen-Brussel, in occasione del Congresso mariano internazionale, Papa Paolo VI, dopo aver preso, nota delle contestazioni di Mühlen, definisce la Madre di Dio socia dello Spirito Santo, ribadendo che «[…] nulla detragga alla dignità e all'efficacia dello Spirito, ch'è il Santificatore sia del Capo che delle singole membra del Corpo mistico»[45], in quanto la Genitrice di Dio è in diretta subordinazione allo Spirito Santo.

Parlando della mediazione dello Spirito Santo, il quale in senso analogo "intermedia" noi a Cristo[46], Mühlen sostiene che Maria «[…] è certo mediatrice a Cristo, ma non immediata così come Cristo lo è al Padre»[47]. L'analisi

---

[45] PAULUS VI, *Lettera al Cardinale Leo Jozef Suenens*, Arcivescovo di Mechelen-Brussel, in occasione del Congresso mariano internazionale, Vaticano 13 Maggio 1975, in AAS 67 (1975), 357-358: «[…] Ma non si concluse con l'Assunzione gloriosa la missione di Maria, quale socia dello Spirito di Cristo nel mistero della salvezza. Benché assorta nella contemplazione gaudiosa della Trinità beata, Ella continua ad essere presente spiritualmente a tutti i figli della redenzione, sempre stimolata al suo nobilissimo ufficio dall'Amore Increato, anima del Corpo mistico e suo motore supremo. L'incessante presenza di Maria in seno alla Chiesa pellegrinante è stata confermata dal Concilio Vaticano II, che ha dichiarato: "Questa maternità di Maria nell'economia della grazia perdura senza soste. Difatti assunta in cielo non ha deposto questa funzione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci le grazie della salute eterna". È, pertanto, cosa assai meritevole e giusta che la Santa Genitrice di Dio, come lo è stata fin dai primi secoli della Chiesa, continui ad essere "chiamata beata da tutte le generazioni" e ad essere "invocata nella Chiesa con i titoli di Avocata, Ausiliatrice, Soccorritrice, Mediatrice" ma, come ammonisce sapientemente il Concilio: "in modo che nulla detragga alla dignità e all'efficacia di Cristo, unico Mediatore" e, dobbiamo aggiungere, in modo che nulla detragga alla dignità e all'efficacia dello Spirito, ch'è il Santificatore sia del Capo che delle singole membra del Corpo mistico. Dobbiamo, perciò, ritenere che l'azione della Madre della Chiesa, a beneficio dei redenti, non sostituisce, né rivaleggia con l'azione onnipossente ed universale dello Spirito Santo, ma la implora e la prepara, non soltanto con la preghiera di intercessione, in armonia con i disegni divini contemplati nella visione beata, ma anche con l'influsso diretto dell'esempio, compreso quello, importantissimo, della massima docilità alle ispirazioni del divino Spirito. È quindi sempre in dipendenza dallo Spirito Santo che Maria conduce a Gesù le anime, le foggia a sua immagine, ispira ad esse buoni consigli, è vincolo di amore tra Gesù e i credenti».

[46] H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona,* o.c., 551-552: «Noi, dunque, parliamo dello Spirito santo come della mediazione che se stessa "intermedia". Ciò non comporta affatto che egli si frapponga, quasi come un ostacolo, tra Cristo e noi. Lo possiamo comprendere bene dall'analogia con l'incarnazione. Anche il Figlio incarnato non si intromette, come elemento di "disturbo", tra il Padre e noi, perché: "Chi vede me, ha visto il Padre" (*Gv* 14,9) [...] In senso *analogo,* anche lo Spirito di Cristo "intermedia" noi a Cristo [...] Proprio perché lo Spirito di Cristo non si è incarnato in una persona umana individua, non lo si può chiamare "mediatore"; è più appropriata l'espressione *"mediazione* mediatrice di se stessa". La sua funzione mediatrice non si manifesta in modo esclusivo, in una persona umana *particolare;* egli, dal capo, "intermedia" *se stesso a tutti,* e perciò "intermedia" tutti a Cristo».

[47] H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona,* o.c., 554: «Maria è certo mediatrice a Cristo, ma non immediata così come Cristo lo è al Padre. E il motivo profondo di ciò, lo si può riscontrare nel fatto che Maria non "possiede" l'unica natura divina, che è invece identica e comune allo Spirito di Cristo e a Cristo stesso».

e l'analogia di Mühlen sembrano troppo restrittive e rigide, come se l'autore ignorasse il fatto che Maria, in quanto creatura umana, non può essere causa di grazia. Lei, la quale è stata colmata con tutte le grazie dallo Spirito Santo, *ha ricevuto* questa pienezza e non l'ha data a se stessa, dunque si può fare riferimento di nuovo all'analogia causa-effetto. Se non si tiene conto di questa piccola analogia – causa-effetto – si rischia di divinizzare la Madre di Dio, pari a Dio Uno e trino, creatore di tutto. Forse un aspetto positivo del pensiero di Mühlen, è che ha spronato la teologia a cercare di essere più chiara nella sua esposizione per non dare spazio a delle confusioni o a speculazioni teologiche inutili.

Sarebbe impensabile un tipo di concorrenza di funzioni o di poteri tra lo Spirito Santo e la maternità mediatrice di Maria, poiché non esiste termine di comparazione tra i due. Lo Spirito Santo è infinitamente più grande, in quanto Persona divina e Signore che dà la vita. Non si tratta né di una competitività o di una concorrenza, né di un gioco d'azzardo – lo afferma lo stesso De Fiores – poiché Maria, anche se Madre di Dio, rimane sempre una creatura, la serva prediletta di Dio[48]. Di conseguenza, la funzione mediatrice materna della Genitrice di Dio non fa altro che concretizzare o svelare il mistero dello Spirito Santo, in quanto è Maria che si lascia fecondare dallo Spirito Santo divenendo Madre di Dio, quindi anche portatrice dello Spirito Santo e trasmettitrice della grazia divina in maniera mediata verso tutti gli uomini[49].

Infatti, sarebbe utile fare una semplice distinzione tra due termini importanti per il nostro tema: divinizzazione e divinità. La professoressa M. Tenace identifica la divinità con una realtà in sé ed eterna che è fonte di relazioni, come le persone della Santissima Trinità. Invece la divinizzazione, che è un dono, ha lo scopo di perfezionare questa relazione intrapresa tra l'Emittente e il

---

[48] S. De Fiores, *Maria nel dinamismo dello Spirito Santo,* in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Saggi mariologici, Roma, Edizioni monfortane, 1980, 28-29: «Maria, infatti, non è rivale o competitrice dello Spirito, ma la sua collaboratrice nella creazione rinnovata [...] La Vergine, quale creatura afferrata dalla potenza di Dio e trasformata in Madre verginale del Messia, manifestazione prima ed esemplare del cuore nuovo del credente, collaboratrice nell'opera di santificazione, sarà impensabile senza la relazione allo spirito del Signore».

[49] X. P. Ibarrondo, *María y el Espíritu Santo* (*Hech* 1,14. *Apuntes para una mariología pneumatológica),* in *Estudios trinitarios* 15 (1981), 32. L'autore dipinge Maria come l'espressione dello Spirito Santo, un momento del potere e realtà tra Dio e gli uomini: «Dobbiamo affermare che tra lo Spirito e Maria c'è una specie di mutua informazione o causalità. Lo Spirito come forza di santità fecondante di Dio, fa di Maria la madre di suo Figlio; perciò ella non è solo "pneumatofora" o portatrice, ma "pneumatoforme", cioè colei che rivela e attualizza un aspetto radicale del mistero dello Spirito [...] Maria offre allo Spirito di Dio un campo di realizzazione e fecondità».

ricevente[50]. La Madre di Dio non può diventare "Emittente di grazia" allo stesso modo della "Fonte", come fanno le Persone Divine della Santissima Trinità, a causa della sua dimensione creaturale e non divina, ma può partecipare a questa relazione di grazia. Possiamo parlare, dunque, anche di un perfezionamento antropologico di questa relazione di grazia per quanto riguarda la mediazione materna della Genitrice di Dio.

Analizzando il testo di San Paolo (*1Cor* 15,45), che parla della risurrezione dei corpi e dello "spirito che dà vita", Angelo Pizzarelli nota che, a motivo della redenzione esercitata da Cristo, Maria, poiché glorificata, svolge questa sua funzione di mediare i beni spirituali nello Spirito, poiché non fa altro che continuare a svolgere il suo compito di madre[51]. Proprio perché redenta e glorificata, la funzione materna mediatrice della Madre di Dio è unica, in quanto Madre di Dio, nella storia della salvezza e nella vita della Chiesa. Questa sua funzione materna di mediare la grazia divina, poiché redenta e glorificata in modo sublime, si apre a orizzonti universali, così come nota il teologo gesuita Juan Alfaro[52].

La vicinanza relazionale o la collocazione personale nell'unica mediazione di Cristo Risorto fa sì che ogni uomo possa diventare per gli altri reali mediatori di grazie[53]. Questa visione non nega e neanche diminuisce l'apporto

---

[50] M. Tenace, *Il riflesso delle relazioni trinitarie nell'esperienza di Maria*, in *Theotokos* XVIII (2010) n.1, 22-23: «La differenza (fra essere divinizzata e essere divinità) è che la divinizzazione mette sempre l'accento sull'iniziativa (azione) di Dio, il dono di Dio, la sinergia con Dio; la divinizzazione è la perfezione di una relazione, lo splendore della grazia […] La divinità, essere persona divina, evocherebbe una realtà in sé, eterna, integrata, una persona divina "fonte" di relazioni divine come lo sono solo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Madre di Dio, Maria non è Dio, ma creatura che ha raggiunto per grazia la divinizzazione […] Non si può passare dalla "sinergia sul piano dell'agire", o partecipazione di Maria all'opera di Dio, ad una unità sul piano dell'essere, o ipostatica, con lo Spirito Santo».

[51] A. Pizzarelli, *La presenza dinamica di Maria nella vita spirituale*, Dissertazione Dottorale, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1984, 533: «La presenza mariana […] è una presenza operante dinamica, intima a tutti i cristiani e insieme reale, viva e personale. È dinamica perché, secondo il principio della causalità fisica strumentale, Maria che ha partecipato alla redenzione operata da Cristo coopera pure alla comunicazione dei beni spirituali che dalla redenzione scaturiscono. È attuale e personale perché Maria, essendo già glorificata, vive una dimensione diversa dalla nostra nello Spirito del Cristo risorto e come tale può esercitare "hic et nunc" e al di là delle leggi spazio-temporali il suo compito di madre e di ancella della nostra salvezza».

[52] J. Alfaro, *Il cristocentrismo della consacrazione a Maria nella congregazione mariana*, Roma, Stella mattutina, 1962, 16-17: «Il rapporto di Maria a Cristo è unico, perché soltanto lei è la madre del Verbo incarnato [...] In Maria si è realizzata la partecipazione più alta possibile al mistero di Cristo come Verbo incarnato e Salvatore [...] Maria è la sola persona creata che ha una funzione universale nel mistero della salvezza».

[53] J. Ratzinger, *Maria*, *Chiesa nascente*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 45: «[...] in unione con colui (*in Cristo*), che è personalmente tale vicinanza, gli uomini possono essere a vicenda mediatori e lo sono realmente».

della Madre del Signore però, nell'ordine della grazia, è importante stabilire che, con il suo ruolo materno di Mediatrice, «[...] non è Maria che fa di Cristo suo Figlio, ma Cristo che fa di Maria sua madre»[54].

La non riduzione del contributo e della singolare funzione della Genitrice di Dio nella storia della salvezza e nella vita della Chiesa a un fatto esclusivamente strumentale, sottolinea De Fiores, significa

> [...] riconoscere la sua partecipazione unica alla santità di Dio e all'opera santificatrice di Cristo nello Spirito, mediante un impegno vitale che include disponibilità assoluta, dono totale, servizio nell'amore, sintonia spirituale [...] in vista della realizzazione del regno di Dio [...][55].

La Madre di Dio, genitrice del Verbo Incarnato, porta agli uomini il messaggio inalterato della mediazione di Cristo. Colui che viene in contatto con l'unica mediazione di Cristo non soltanto porta in sé l'impronta che una tale ed unica relazione salvifica lascia dentro di lui, ma diventa persino mediatore in Cristo, ambasciatore della grazia dell'unico mediatore. Questo aspetto è essenziale per la mediazione, mediare in Cristo e non nel proprio nome.

---

[54] J. Alfaro, *Maria: Colei che è beata perché ha creduto*, Casale Monferrato: Piemme, Roma 1983, 32, 34. Più avanti lo stesso autore ribadiva il fatto che «La cooperazione di Maria lascia totalmente intatto il carattere originale e unico della mediazione di Cristo».

[55] S. De Fiores, *Prospettive teologiche circa la consacrazione a Maria,* in S. de Fiores – E. Santino – G. Amorth, *La consacrazione dell'Italia a Maria, Teologia, storia, cronaca*, Edizioni Paoline, Roma 1983, 366.